وزارة التعليم العالي والبحث العلمي والتكنولوجيا
جامعة الزيتونة

سلسلة الملتقيات

محاضرات ملتقى الذات والآخر في الثقافة العربية الإسلامية

أعمال ندوة : 8 و 9 و 10 أفريل 1999

منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان

2003

إهـــــــداء2005

الأستاذ الدكتور/ نور الدين الخادينى

الجمهورية التونسية

وزارة التعليم العالي والبحث العلمي والتكنولوجيا
جامعة الزيتونة

سلسلة الملتقيات

محاضرات ملتقى الذات والآخر في الثقافة العربية الإسلامية

أعمال ندوة : 8 و9 و10 أفريل 1999

منشورات مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان

2003

هــذا الإصــدار الجديد

يسعد مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان أن يقدم لقراء المكتبة العربية هذا الإصدار الجديد الذات والأخر في الثقافة العربية الإسلامية الذي جمعنا فيه مجموعة الدراسات والبحوث التي قُدمت ورقات علمية في أعمال الندوة الفكرية الدولية التي نظمها المركز بفضائه تحت ذات العنوان أيام 8 - 9 - 10 أفريل 1999.

ونحن بنشرنا لهذا الكتاب نكون قد واصلنا تكريس سنة حميدة دأب عليها المركز منذ بعثه وتتمثل في نشر البحوث العلمية التي تقدم في إطار الندوات والملتقيات الفكرية التي ينظمها دوريا. لأننا نؤمن في الحقيقة بأن فائدة تلك البحوث لابد أن تعم أكبر عدد ممكن من القراء والمثقفين وكل الذين تشغلهم مباحثها المختلفة. وألا تبقى حكرا على العدد المحدود من الذين أتيحت لهم فرصة الاستماع إليها مشافهة. وبهذه الكيفية نكون قد ساهمنا أيضا في تحقيق إحدى المهام المنوطة بالمركز وهي مهمة النشر العلمي المتخصص في مجال الدراسات والبحوث الإسلامية التي من شأنها أن تؤسس اليوم لفكر إسلامي جديد مستجيب لمعطيات عالمنا المعاصر ومتغيراته المتسارعة ووفي لما في الرسالة الخاتمة من مبادئ سامية وقيم مثلى ومستفيد مما في تراثه من جوانب عقلانية مشرقة وإسهامات علمية مستنيرة.

ولا شك في أن مشغل الندوة التي نضع بحوثها بين يدي القراء في هذا الكتاب هو من المشاغل القديمة المتجددة التي استحوذت على

اهتمامات أرباب الفكر والنظر في الثقافة العربية الإسلامية قديمها وحديثها. بيد أن طرحها في سياقنا المعاصر اكتسى أبعادا جديدة لم يكن لأسلافنا القدامى وحتى لأسلافنا من مصلحي القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين عهد بها. إنها الأبعاد التي أبرزت معالمها التحولات العالمية المستجدة في أواخر القرن الماضي وبدايات هذا القرن الجديد والتي أضحت بموجبها قضايا الهوية والأخرية ذات طابع استشكالي وخلافي أعمق في ظل دعوات العولمة وإزالة كل أنماط الحواجز والحدود التي تفصل الجماعات البشرية بعضها عن البعض الآخر.

إن جميع الدراسات التي تمثل فصول هذا الكتاب تنطلق - صراحة أو ضمنا - من وعي بمنزلة إشكالية علاقة الذات بالآخر في عالمنا اليوم. بيد أن كل واحدة منها ذهبت مذهبها الخاص في تلمس جوانب هذه الإشكالية واستكشاف أبعادها وآفاقها في مدارات مختلفة وسياقات متنوعة. وهكذا يظفر قارئ هذا السفر بمقاربات متعددة تنقله من التاريخ الحاضر إلى التاريخ الماضي، ومن النظريات المعاصرة إلى الطروحات الإصلاحية الحديثة إلى التصورات التراثية العريقة، كما تتجول به بين ثنايا الفكر والفلسفة وتلافيف الأدب والإبداع، وبين رؤى الذات وأطروحات الآخر.

وأملنا أن يجد قارئ هذا السفر ما يفيده.

والله الموفق

الدكتور حرّاث بوعلاقي

مدير مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان

كلمة مدير المركز

يسعدني أصالة عن نفسي ونيابة عن كافّة أفراد أسرة مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان أن أرحّب بالدكتور محمد بن أحمد كاتب الدولة لدى الوزير الأوّل المكلّف بالبحث والتكنولوجيا وأسدي إليه جزيل الشكر وبالغ امتناني لإجابته الدعوة وتحمّله عناء الرحلة لافتتاح ندوتنا والإسهام في إنجاح فعالياّتها ، كما يسعدني أن أرحّب بكم جميعا وبوجه خاصّ ضيوف مركز الدراسات الإسلاميّة بالقيروان وهم أساتذة حلّوا بيننا للمشاركة في هذه التظاهرة الفكريّة.

ويشرّفني في هذه المناسبة السعيدة أن أحمّل الدكتور محمد بن أحمد إبلاغ أصدق مشاعر التقدير وأسمى معاني العرفان لسيادةالرئيس زين العابدين بن علي لما حبا به من رعاية موصولة مركزا ما هو في الحقيقة إلاّ إحدى إنجازاته وإحدى مفاخر عهد التغيير المبارك. وإنّ في حضور سيادة كاتب الدولة ندوتنا هذه لأكثر من دليل على مدى العناية التّي ما انفكّت توليها دولة العهد الجديد للبعث العلمي ولا يفوتني أن أثني على كافة المسؤولين في هذه الربوع وعلى رأسهم السيّد الوالي.

أيّها الأخوة الأكارم أيّتها الأخوات الكريمات إنّ من مهام المركز إقامة ندوات وفي هذا الإطار تتنزل هذه التظاهرة العلميّة التّي يشارك فيها باحثون من دول شقيقة هي مصر ولبنان والمغرب، ومن دول صديقة هي فرنسا وإسبانيا. وقد تقرّر أن يكون هذه السنة «الذات والآخر في الثقافة العربيّة الإسلاميّة» موضوعا لندوتنا وهو موضوع يتطرّق إلى

مسألة شغلت الإنسانيّة على مدى قرون خلت وما انفكّت تشغلها حتّى يومنا هذا ومضمونها توق إلى مدّ جسور للتعاون والحوار بين البشر مهما تباينت معتقداتهم وتعدّدت لغاتهم واختلفت ألوانهم وانتماءاتهم. رجائي أن يفضي لقاؤنا إلى خلق جوّ من التفاهم والتعاون والوئام، وأن تكلّل أعمال هذه الندوة بالنجاح وتتمخض عنها نتائج تستجيب لطموحاتنا وتكون في مستوى آمالنا.

وفّق الله الجميع لما فيه خير البلاد والعباد.

(المدير السابق)

محمد الأزهر باي

كلمة الأستاذ الدكتور محمد بن أحمد

كاتب الدولة لدى الوزير الأول

المكلف بالبحث العلمي والتكنولوجيا

حضرات السادة والسيدات،

يسعدني أن أحضر معكم اليوم في هذه المدينة المنارة الإسلامية العريقة، افتتاح هذا الملتقى العلمي الهام الذي ينظمه مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان الذي تم إحداثه في مطلع عهد التغيير المبارك تحية من سيادة الرئيس زين العابدين بن علي لقيروان الإسلام الأولى والتي بقيت قيروانا له - اسما على مسمّى - على مرّ القرون. وإنّ إحداث هذا المركز يعدّ كذلك دعوة بليغة من صانع التغيير إلى تعميق النظر والتفكير لدعم مسيرة بلادنا وضمان توازنها في خضم التغيرات الحضارية العالمية. ولذلك فقد سارعت بقبول الدعوة التي وجهتها لي مشكورة جامعة الزيتونة ورئيسها لافتتاح أشغال ندوتكم «الذات والآخر في الثقافة العربية الإسلامية»، وإن كان موضوعها يبدو لأول وهلة ذا بعد علمي وفقهي أكثر منه سياسي، ولكن أهمية البناء الثقافي في العمل التنموي لا تقلّ في نظر تونس العهد الجديد على أهمية البناء الاقتصادي والرّقي الاجتماعي، وهي تعتبره أحد الأركان الأساسية للمجهود التنموي الشامل. ذلك أن تحديات المستقبل تضع الفرد أمام مسؤولية البناء والحرص على المساهمة في الإثراء انطلاقا من تجذيره في تراثه الثقافي والحضاري مع

التفتح على الحضارات الأخرى التي تحيط به، ولبلوغ هذا الهدف لابدّ له من اكتساب زاد ثقافي علمي متكامل.

ولئن ركّزت الدولة التونسية اهتماماتها على التطوير التقني ضمن أولويات التنمية في العشرية الأخيرة. فإنّها لم تهمل البعد الإنساني في برامجها ومخططاتها انطلاقا من إيمانها بأنّه لا وجود لنظام هرمي للمعارف، ولا وجود لمعرفة درجة أولى وأخرى درجة ثانية. فحري بنا الاعتماد على مقاربة جديدة لدعم المجهود التنموي ترتكز على البحوث متعدّدة الاختصاصات، وعلى تلاقح العلوم الدقيقة والعلوم الإنسانية بما يمكن من تحقيق التفاعل المشترك والإخصاب المتبادل حتى يقع استغلال المعرفة واستعمالها على الوجه الأكمل لفائدة التّقدم الاجتماعي - البشري :

وفي هذا الإطار، وإثر إعادة هيكلة مراكز البحث ستتولى كتابة الدولة للبحث العلمي والتكنولوجيا دعم كافة المراكز - التي تعتبر هياكل أساسية في المنظومة الوطنية للبحث العلمي وتطوير التكنولوجيا -، وتمويل مشاريع البحث بالتعاقد، وبعد تحديد أهداف وغائيّة كلّ مركز على حده، والتّي تتقدّم بها هذه المراكز على مدى فترة المخطط التاسع. وقد استرعى اهتمامنا مشروع البحث المقترح من طرف مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان «الإسلام والقرن 21» الذي يرمي إلى استشراف مستقبل المسلم وتبيّن موقعه في التاريخ في خضم التحولات العالمية...

لست في حاجة إلى التذكير بأنّ مركز الدراسات الإسلامية قد أنيطت بعهدته جملة من المهام الجسام في طليعتها التعريف بما قدّمته الحضارة الإسلامية للحضارة الإنسانية في مختلف الميادين، والمساهمة في النهوض بالبحث العلمي في مجال الدراسات الإسلامية. وذلك إيمانا من العهد الجديد بقيمنا الدينية الخالدة وبتراثنا الحضاري الأصيل وبدور الأخلاق الإسلامية الرفيعة في تربية الشعوب على الفضيلة والخير.

وحرصا من سيادة رئيس الجمهورية حامي حمى الدين، على تجذير بلادنا في محيطها العربي الإسلامي.

حضرات الأساتذة الأجلاء،

في ما يتعلق بموضوع ندوتنا مباشرة فإنّ في مقاربتكم بين الذات والآخر تأكيدا متجددا لاعتبار المسألة الثقافية من أساسيات الفكر الإنساني بل للتذكير بأنّها العنصر الأساسي فيه وإذا رجعنا إلى الفكر العربي ونتائجه خلال القرنين الحالي والماضي فإنّنا نجد أن الصراع الثقافي كان ومازال متأججا بين الذات والآخر، وبين الماضي والحاضر، وبين التقليد والحداثة، وبين الأصالة والمعاصرة. وقد مارست هذه المفاهيم فعلا مباشرا في الفكر العربي فانشطر الوعي بسببه إلى قسمين متناقضين متناحرين كل قسم يحكم على الآخر بالدونية والإعدام، وكل منهما يعتصم بذاته في نسيج من البراهين ويؤكد صواب مقاربته وإبطال المفهوم النقيض. ونتج عن كلّ هذا تياران متصادمان يقصي كل واحد منهما الآخر مدعيا امتلاك الحقيقة محاولا تأصيل ذاته بمرجعية.

فالتيار المتعلق بالآخر إلى درجة الذوبان فيه ونسيان الأنا يعتقد جازم الاعتقاد أنّه لا سبيل ولا سلامة إلا في الاندماج الكلي في ثقافة الآخر.

أمّا التيار المقابل فهو يؤكد على ضرورة الاعتصام بالذات وبالتالي الاصطدام بالآخر نتيجة لرفض الآخر ودحضه له والتمسك بأصالته والتعلق بتراثه في مفهومه الضيق المتحجر.

ومازالت الثقافة العربية والإسلامية المعاصرة تواجه معضلة تستوطن نسيجها الداخلي وهو الموقف الواجب اتخاذه من الثقافات الأخرى وبالأخص الثقافة الغربية التي كان لها دور الهيمنة والاستيلاب.

فالثقافة العربية تواجه أزمة موصولة بين الذات والآخر يتجاذبها قطبان على طرفي نقيض : قطب المماثلة وقطب الرفض وردّ الفعل.

وإذا ما اتبعنا الدكتور محمد عابد الجابري فإنّ الهوية الثقافية تتحرك على ثلاثة مستويات متداخلة :

فالفرد داخل الجماعة الواحدة قبيلة كانت أو طائفة أو جماعة مدنية هو عبارة عن هوية متميزة ومستقلة فهو عبارة عن «أنا» و«آخر» داخل الجماعة.

والجماعات داخل الأمة هي كأفراد داخل الجماعة لكلّ منهما ما يميّزها داخل الهوية الثقافية المشتركة ولكل جماعة منها «أنا» خاصة بها و«آخر» من خلاله تتعرف الجماعة عن نفسها بقدر ما هي ليست الآخر.

وكذلك الأمّة إزاء الأمم الأخرى وإن كان التعدد هنا والتنوع والاختلاف أكثر وأوسع وأعمق نطاقا.

وخلافا لما يقال هنا وهناك فإنّ استكناه الآخر لا يسكن خطابات التفكير العربي فحسب بل يسكن كلّ الثقافات طالما أنّ الثقافة والهوية الثقافية مرتبطتان بمستويات الأنا والآخر الفردي والجماعي الوطني. والعلاقة بين هذه المستويات الثلاثة علاقة مدّ وجزر، علاقة غير قارة، متحركة، يتغير مدى كلّ منها اتساعا وضيقا. ففي كلّ من هذه المستويات الثلاثة تفرض الهوية نفسها كـ «الأنا» حسب نوع الآخر وموقعه وطموحاته. والهوية الثقافية لا تغدو مكتملة وممتلئة وقادرة على التفاعل مع الهويات الأخرى إلاّ إذا نجحت في إبراز خصوصياتها وتجسيد مرجعيتها من خلال تراث نجح فيه تفاعل الجغرافيا والتاريخ في إفراز كينونة روحية موحدة وعن طريق تصور مشروع قوامه ذاكرة تاريخية وطموحات وإرادة جماعية لصنع مستقبل مشترك.

وقضية التراث والحداثة التي أدّت بالبعض إلى الانصهار في العصرنة أي الارتماء في أحضان «الآخر» رافضين «الأنا» داعين إلى تبنّي الحضارة السائدة والاندماج فيها باسم التحديث في حين أنّ البعض الآخر يقول بالعودة إلى الأصول الثقافية التراثية. هذه القضية وجه لأزمة الثقافة

العربية المعاصرة وهي حصيلة مأزق كان فيه الوعي العربي ومازال يعاني من ازدواجية في النظر إلى ذاته وإلى الآخر.

وقد نشأت الأزمة في الفكر العربي من عدم إمكانية بناء توازنات بين المنشود والموجود ومن عدم القدرة على التصالح مع الذات ومع التاريخ.

وللوقوف على بعض الجوانب الأخرى من الأزمة ومكوناتها لابدّ من الإشارة إلى أمرين اثنين :

1) إنّ المتعلق أشدّ التعلق بالتراث يرى في هذا التراث كلّ ما هو موروث من إنتاج فكري وثقافي وعلمي للأمّة في فترات نضجها وقوتها وتفتحها واشعاعها متجاهلا فترات انحباسها وانحسارها وانحدارها.

وهذا الموقف مغلوط من حيث محدودية مفهوم التراث حيث إنّه في الحقيقة حصيلة الإبداع الفردي والجماعي وهو موصول ومستمر بالإبداع فهو عرض متغير وليس كيانا ثابتا. إذ أنّ التراث يسير معنا في رحلة الزمان، فهو تاريخي زمني تراكمي.

2) إنّ البعض يرى أنّ التاريخ هو «حاصل الممكنات التي تحققت» في حين أنّ التراث في الوعي العربي المعاصر هو «حاصل الممكنات التي لم تتحقق والتي كان يمكن أن تتحقق» فالتاريخ والتراث ليسا ما كان بل ما كان ينبغي أن يكون.

ونحن نعتقد ونتوافق مع بعض المفكرين بأن التراث هو كل ما هو حاضر فينا أو معنا من الماضي القريب منه والبعيد والتراث «ليس بنمط سلوك ماضوي بقدر ما هو نظرية للعمل وذخيرة من أجل إعادة بناء الإنسان».

وحتى ينظر إلى أزمة الفكر العربي من منظور شمولي، عبر حوار فكري ثقافي بحت، بعيدا عن التطاحن والتناحر لا بد من التأكيد أنّه لا

تناقض بين الأصالة والمعاصرة، طالما أنّ الأصالة تأكيد للهوية ووعي بالتراث فهي تعنى التكامل والتواصل مع التجديد بين الماضي والحاضر والإتصال بالمستقبل والمعاصرة وتأقلم مع المستحدثات والمستجدات والسعي إلى بناء حضارة مؤسسة على التفاعل الإيجابي مع الآخر وهكذا تكون الأصالة والمعاصرة متكاملتين في البُنَى الثقافية إذ لا وجود لأحدهما دون الآخر.

إنّ الاعتدال والاتزان يفرضان ضرورة تجاوز ثنائية «التراث والمعاصرة» للإقرار بضرورة الثبات والتغيّر معا لإثبات مبدأ الاستمرار ونداء التحول في ذات الوقت من أجل تركيز مبدأ الذاتية الذي يرفض الاندماج والذوبان في الآخر مع الاستعداد لمواجهة التحدي الكبير الكامن في التفتح على الحضارة المهيمنة والقدرة على هضمها وتأهيلها لاستنباط حضارة عربية جديدة ومتأصلة في آن واحد أي حضارة متميزة، مستدامة قادرة على الممارسة الواعية معمّقة التواصل بين أفرادها مؤثرة وفاعلة في التاريخ.

وعلى هذه الأسس تقوم العديد من المبادرات التي كان ومازال رائدها سيادة الرئيس منذ فجر التغيير وتعلقت خاصة بجامعة الزيتونة وبالإصلاح التربوي والجامعي عموما.

حضرات الاخوة والأخوات الأعزاء،

على صعيد آخر أودّ أن أشير إلى أنه مما لا شكّ فيه أنّ المجتمع الكوني الذي يتأسس الآن أمام أنظارنا يتضمن إرساء جملة من القيم الثقافية والحضارية الإنسانية نعتقد أنّه من حقّنا الإسهام في إقرارها مع الحرص الكبير على المحافظة على التوازن الضروري والمعادلة الدقيقة بين متطلبات إقرار الذّات ومستلزمات حضور الآخر. ذلك أنّ تلك القيم الثقافية الكونيّة - لكي تكون كذلك - يتعيّن أن تأخذ بعين الاعتبار كل ما من شأنه أن يؤلف بين مجتمعات بشريّة غير متجانسة حضاريا بما في الحضارة من مكوّنات فكريّة وعقائديّة - وهو النواة الصلبة للثقافة

الإنسانية الكونيّة - كما يتعين أن يترك للذات الاجتماعية للمجموعات المختلفة، مجالاتها الخصوصيّة، حتى لا يقع استغلال إرساء الحضارة الإنسانية الكونيّة لإسقاط قيم ثقافية إقليمية أو حتى وطنيّة خاصّة ببعض المجتمعات، على بناء يتحتم أن يتّسم بالصبغة الكونيّة أي أن يكون شاملا لكافة المجتمع الإنساني.

ومما لا شكّ فيه أنّ الحضارة العربيّة الإسلامية قدمت للبشريّة جمعاء منذ أربعة عشر قرنا نمطا فريدا للمعادلة بين متطلبات الأنا ومستلزمات الآخر حقوقا وواجبات.

ونحن نعتقد أنّها مازالت قادرة على استيعاب الكوننة في بعدها الثقافي بما هي أسست جملة من المبادئ الجوهريّة التي تقرّ الأنا دون أن تنكر الآخر وتقيم علاقة جدليّة شاملة بين حقّ هذا والواجب الذي يترتب عنه تجاه الآخر وهي تنبني على ردّ جميع الأمور قياسا إلى الإنسان بما هو إنسان وبما هو مستخلف في الأرض في إطار ضوابط تقوم على العدل والاعتدال والمساواة والتمايز دون أي تمييز. فالقرآن الكريم هو أول نصّ ألغى الميز بين الأجناس «يا أيّها الذين آمنوا إنّ خلقناكم من ذكر وأنثى وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا» (*) وأقرّ المساواة بينها جميعا وأرسى قدسيّة النفس البشريّة «من قتل نفسا بغير نفس أو فساد في الأرض فكأنما قتل الناس جميعا» (*) والإسلام هو أوّل من أقرّ حريّة المعتقد - «لا إكراه في الدين» (**) - وهو أوّل من أقر التسامح بين الأديان - «يا أهل الكتاب تعالوا إلى كلمة سواء بيننا» (***) وبذلك فإن الثقافة الإسلامية قد انبنت منذ البداية على قيم يمثل فيها التوازن الشامل بين الأنا والآخر ركنا من أركان العقيدة. ولذلك فإنّ تونس العهد الجديد قد كانت بفضل

(*) الحجرات 13.

(*) المائدة 32.

(**) البقرة 256.

(***) آل عمران 64.

بعد نظر سيادة الرئيس زين العابدين بن علي في طليعة الدول الإسلامية التي تصدّت لخطر التطرّف الدّيني باعتباره يؤسس لثقافة إسلامية في ظاهرها انحرافية تحريفيّة في باطنها تقوم على نفي الآخر وجدانا ووجودا، بما هي تسعى لإسقاط نمط ثقافي ديني أحادي التوجيه على ثقافة إسلاميّة اتسعت لكلّ اجتهاد نزيه فتعددت فيها المذاهب والمدارس في تناغم حضاري شامل يؤلف بين الأنا والآخر ولا يقابل بينهما ليضرب هذا بذاك.

إنّ بناء أرضية الاختلاف في الرؤى والمناهج تقتضي الوعي بالذات بإيجابياتها وسلبياتها وتعميق الرؤى الذاتية من ناحية والحوار مع الآخر والتفاعل معه من ناحية أخرى.

فالاختلاف ينبني على تفكير مزدوج يجذر كينونة الذات وفي نفس الوقت ينشد التفتح بوصفه إدراكا للكينونة الراغبة في التجاوز والعبور واكتشاف الآخر والتفاعل معه إيجابيا. فالذات والآخر وإن كانا طرفين متصاهرين إلا أنّهما ليسا منفصلين بقدر ما هما متقابلان منشدان بقرابة جدلية كل منهما يثبت وجود الآخر وبهذه المعادلة يضحي الأنا مفكرا في الآخر وموضوعا لتفكير الآخر بالمعنى الذي يصنعان فيه معا الوجود والمشروع.

فتشييد فكر الاختلاف وبناء الوعي النقدي يقتضيان الخروج من السجال إلى الحوار وتعويض الامتثال للآخر بالتفاعل الإيجابي معه والدعوة إلى تذاوب الذات والآخر أي الدعوة إلى «ذات هي مجموع ذوات كفؤة وقادرة على إنتاج الفعل والتفاعل مع الآخر على نفس المستوى من القدرة والإمكانية».

وإنّ نظامنا الثقافي الحضاري المتوازن الذي ندعو إلى مواصلة اعتماده منطلقا لتموقعنا من الكوننة وأساسا للجمع بين الأنا والآخر على كافة المستويات في إطار شمولية مطلقة. إنّ هذا النظام في حاجة إلى التطوير ليشمل مستجدات الفتوحات العلميّة التي تسائلنا من حين لآخر

بإلحاح وتمتحن إيماننا وقيمنا الروحية والتي يتعيّن علينا إيجاد الأرضيّة الملائمة للتفاعل معها على أسس عقليّة سليمة توظف العقل ليواصل استنباط الأسانيد الجديدة للأجوبة المستحدثة بالضرورة لتلك المساءلات الجديدة مع الاهتداء إلى ردها للأصول ردا منطقيا مقنعا وجذابا مع الابتعاد عن كلّ تعسف على المنطق المعاصر حتى يجد أبناؤنا - وهم حملة هذه الرسالة القديمة الجديدة - سندا ثقافيا حضاريا شاملا ومتطورا يقترحونه على الآخر ويسهل عليهم تبليغه إياه والاقتناع بجدواه وذلك باعتبار أن الثقافة مثلما ورد ذلك بخطاب سيادة الرئيس زين العابدين بن علي في 16 فيفري 1998 «جسر إلى المستقبل لابدّ أن يكون متين البناء لكي لا تجرفه تيارات العولمة. وهي طريق توصلنا إلى الفضاءات الإنسانية الرحبة من الضروري أن لا تضيع معالمها ومسالكها نحو جذورنا وخصوصياتنا».

وبذلك نضمن لمجتمعاتنا العربيّة الإسلاميّة هذا التحوّل الذي لا يعدو أن يكون ضربا من الاجتهاد الذي مارسه السلف الصالح لأقلمة شريعة خالدة بتطوير مفاهيمها مع تطور مستلزمات المجتمع البشري.

وإذا لم نتوصل إلى الاقتناع بهذه النظرة الجدليّة القديمة الجديدة بين الأنا والآخر في تفكيرنا الديني وحضارتنا العربيّة الإسلاميّة فإننا قد نعرّض أجيالنا المقبلة لخطر التصدّع الثقافي والانكسار الحضاري وفقدان الهويّة والتلاشي في الكونيّة باستسلامهم لجدليّات مغايرة قد ينساقون إليها بحكم الطغيان التكنولوجي الذي يحقق لثقافة الآخر أسبقية مادية فائقة على ثقافتنا العربية الإسلامية وبذلك فقط نتوصل إلى ثقافة عربية إسلامية مكوننة ولا نذوب في كوننة ثقافية غربيّة نموذجها المعروف «الماكنتوش للعقل والماكدونالد للبطن».

وختاما فإنني أودّ أن أعبّر لكم جميعا ولجامعة الزيتونة ومركز الدراسات الإسلامية بالقيروان عن جزيل الشكر لاختياره هذا الموضوع

الهام ليجمعنا اليوم في رحاب مدينة عقبة ابن نافع ذات الأمجاد العريقة والتي زادها العهد الجديد تألقا وإشعاعا.

والسلام عليكم ورحمة الله وبركاته

حضور الآخر في الحوار النبوي مع الزعامة الدينيّة

الأستاذ حرّاث بوعلاقي (*)

لقد اهتمّ المفكّرون منذ النصف الثاني من القرن العشرين بأدب الحوار بين الأديان ظنّا منهم أنّ هذا النوع من الأدب الديني هو وليد العصر لما يدلّ عليه من تطوّر في مستوى العلاقات بين المجتمعات المتدينة عامة وبين المسلمين وشركائهم في الديانة السماوية خاصة. ويعبّر عن هذا التطوّر بالخروج من مرحلة الصّدام إلى مرحلة الحوار الأمر الذي غرس في الوعي الجماعي أنّ الإنسانيّة قد حقّقت اليوم من الوئام والتعايش المشترك ما لم يتسنّ لها طيلة عصور مضت.

ولتصحيح هذا المفهوم السائد لا بدّ من الرجوع إلى مرحلة بداية الحوار في الفكر الإسلامي لنتمكّن من المقارنة الموضوعيّة بين اليوم والأمس.

نحن نعرف أنّ هذا النوع من الأدب المعبّر عنه بأدب الحوار بين الأديان يرتبط بما يعرف بعلم مقارنة الأديان الذي نشأ في شكله الواضح مع بداية الدعوة الإسلاميّة. يقول الأستاذ آدم متز : «إنّ أكبر فرق بين الامبراطوريّة الإسلاميّة وبين أروبا التّي كانت كلّها على المسيحيّة في

(*) أستاذ محاضر بالمعهد الأعلى للحضارة الإسلامية (جامعة الزيتونة - تونس) وهو حاليا مدير مركز الدراسات الإسلامية بالقيروان.

العصور الوسطى وجود عدد هائل من أهل الديانات الأخرى بين المسلمين... واستند أهل الذمّة إلى ما كان بينهم وبين المسلمين من عهود وما منحوه من حقوق فلم يرضوا بالاندماج في المسلمين... بل كان وجود النصارى بين المسلمين سببا لظهور مبادىء التسامح التّي ينادي بها المصلحون المحدثون، وكانت الحاجة إلى المعيشة المشتركة وما ينبغي أن يكون فيها من وفاق ممّا أوجد أوّل الأمر نوعا من التسامح الذي لم يكن معروفا في أروبا في العصور الوسطى، ومظهر هذا التسامح نشوء علم مقارنة الأديان أي دراسة الملل والنحل على اختلافها. والإقبال على هذا العلم بشغف عظيم» [1].

إنّ ارتباط علم الدين المقارن بالإسلام يعود في الأصل إلى أنّ الدين المحمدي هو أول دين اهتمّ بالمعتقدات الأخرى واعتبرها طرفا حاضرا، وتحاور معها، لأنّ الأديان السابقة للإسلام كتابيّة كانت أو وضعيّة تتّصف جميعها بعدم الاندماج مع الآخر، ورفضه وعدم الاعتراف به وهذا مرجعه الخصومة التقليديّة بين مختلف الجماعات الدينيّة.

ولمّا جاء الإسلام وجد أرض الحجاز تعجّ بالمعتقدات المتنافرة التّي يمكن حصرها رغم تعدّدها في مظهرين اثنين :

- أديان بدائيّة تجتمع على الشرك [2]

---

(1) آدم متز. الحضارة الإسلاميّة. الدار التونسيّة للنشر ط1. 1986 ـ 1/71.

(2) من أهمّ وأبرز مظهر للمعتقدات البدائيّة المجتمعة على الشرك في منطقة الحجاز. نجد عبادة :

الأصنام : وهي ما صنع من خشب أو معدن في صورة إنسان من أجل العبادة.

الأوثان : وهي ما نحت من حجارة على صورة إنسان للتّقديس والعبادة.

والنصب : وهي أشكال من حجارة غير منحوتة.

والصابئة : وهي عبادة الكواكب ظنّا من معتنقيها أنّها في علوّها أقرب موضعا من الإله المعبود.

وهذه جميعا هي وسائط في حقيقتها للتقرّب من الإله المعبود. وقد تحدّث عنها القرآن الكريم في مثل قوله تعالى:

* ربّ اجعل هذا البلد آمنا واجنبني وبني أن نعبد الأصنام (إبراهيم 35/14).
* فاجتنبوا الرّجس من الأوثان واجتنبوا قول الزّور (الحجّ 30/22).
* إنّما الخمر والميسر والأنصاب والأزلام رجس من عمل الشيطان فاجتنبوه لعلّكم تفلحون (المائدة 90/5).
* إنّ الذين آمنوا والذين هادوا والنّصارى والصّابئين من آمن بالله واليوم الآخر وعمل صالحا فلهم أجرهم عند ربّهم (البقرة 62/2).

- أديان منزّلة كتابيّة [3]

ويكفي للتعبير عن عدم الوفاق والانسجام بين أصحاب هذه المعتقدات ما كان بين اليهود والنصارى من عداء بدأ مع ظهور السيّد المسيح، وتعاظم مع أتباعه، لأنّ اليهود يرفضون كلّ دين يتعارض مع مصالحهم، والنصارى ملّوا العيش مع اليهود لسوء ما لحقهم منهم. وفي ظلّ الصراع المستمرّ لم تتهيّأ الظروف الطبيعيّة للحوار. فاليهود يعتبرون أنفسهم أبناء الله وأحبّاءه، والنصارى يدّعون أنّهم أصحاب رسالة الكمال لما وجدوه في كتابهم من أنّ السيّد المسيح جاء ليكمّل. جاء في إنجيل متى «لا تظنّوا أنّي جئت لأنقض الناموس أو الأنبياء ما جئت لأنقض بل لأكمّل» [4].

وجاء عن قسّ طليطلة إلى أبي عبيدة الخزرجي قوله : «فإن أردت أن يتغمّدك الله برحمته وتفوز بجنّته فآمن بالله وقل إنّ المسيح ابن الله الذي هو الله والروح القدس ثلاثة أقانيم في أقنوم واحد فستنجح وترشد. أمّا دينكم فقد ألّف كثير من أساقفتنا كتبا في الظّن فيه، فرأينا أنّكم لستم على حقّ، وإنّما الحقّ معنا، ولا فائدة في شريعتكم، لأنّنا نجد الأحكام حكمين التوراة والإنجيل ولا نجد لهما حكما ثالثا [5]».

إذا كانت كلّ ديانة ترفض ما جاء بعدها وتعيش قطيعة وخصومة مع ما سبقها فإنّ هذا الموقف فرض نوعا من الصّدام بين الحساسيّات الدينيّة بلغ حدّ رفض الآخر مطلقا قال تعالى : «وَقَالَتْ الْيَهُودُ لَيْسَت

---

(3) الأديان السماويّة الّتي كانت موجودة على ارض الحجاز: الحنفيّة واليهوديّة والمسيحيّة. قال تعالى :

* ومن أحسن دينا ممّن أسلم وجهه لله وهو محسن واتّبع ملّة إبراهيم حنيفا (النساء 125/4).

* ولن ترضى عنك اليهود ولا النّصارى حتّى تتّبع ملّتهم (البقرة 120/2).

(4) إنجيل متى : 17/5

(5) أبو عبيدة الخزرجي، الإسلام والنصرانيّة المعروف بمقامع الصلبان ص 61 - 73 (بتصرف).

النَّصَارَى عَلَى شَيْءٍ وَقَالَتِ النَّصَارَى لَيْسَتِ الْيَهُودُ عَلَى شَيْءٍ وَهُمْ يَتْلُونَ الكِتَابَ﴾(6).

وعلى أرض الحجاز التّي كانت نموذجا لصراع الأديان بدأت النشأة الأولى لرسالة الإسلام التّي أضفت حركيّة جديدة على الظاهرة الدينيّة في المنطقة، وبدأت الزعامة الدينيّة تعبّر عن حضورها بقوّة ممّا ولّد نوعا من الأدب الديني لم يعرفه الفكر الإنساني طيلة مسيرته التاريخيّة سمّي في وقت لاحق بأدب الحوار بين الأديان. هذا النوع من الأدب هو الذي شغل فكرنا المعاصر حتّى استقرّ في الوعي الجماعي، وأنّ حوار الأديان من خصوصيّات هذا العصر، وأنّ هذا الحوار هو نتاج لمسيرة متقدّمة طبعت بالصّدام عوض الحوار، وأنتجت الخلاف والفتنة عوض الوفاق والمودّة. وبالحوار حقّقت مجتمعاتنا اليوم نوعا من التقارب نتيجة ما وصل إليه المثقف في عصرنا من نضج في التفكير، وموضوعيّة في الطرح، وبهذا التصوّر الحضاري خرج فكرنا من مرحلة الجدل والتهريج ليدخل مرحلة الحوار الهادف.

إنّ حكما كهذا لا يبدو منطقيّا إلاّ بالرجوع إلى النشأة الأولى لأدب الحوار حتّى نتمكّن من المقارنة ومعرفة ما حقّقه فكرنا المعاصر من تجديد وتطوير في أساليب تقدّم الحوار. وبما أنّ الإسلام هو الدين الوحيد وبدون منازع من بين الأديان السابقة الذي أعطى حضورا واعتبارا للآخر وتحاور معه، فلا بدّ من الرجوع إلى الحوار النبوي كمثال عملي ناجح للحوار بين الأديان وحتّى يتّضح هذا لا بدّ من الإجابة عن الأسئلة التالية :

ما حقيقة الحوار النبوي ؟ ومن هم أطراف الحوار الرئيسيّون ؟ وما هي خصوصيّة هذا الحوار ؟ وكيف أنّه :

* حوار يقوم على احترام الآخر.
* حوار يقوم على مبدأ التسامح.

وأخيرا ما هي طبيعة المنهج النبوي في حواره مع الزعامة الدينيّة ؟.

---

(6) البقرة : 113/2.

I - الحوار في فكرنا المعاصر :

إنّ الحوار النبوي مع الزعامة الدينيّة لا تتّضح صورته إلاّ بمعرفة المراد بالحوار في فكرنا المعاصر وفي التصوّر النبوي لاختلاف مرجعيّتهما. فالفكر المعاصر أسس مفهومه للحوار على المرجعيّة اللغويّة ففصل بين الحوار والجدل ليعبّر عن طبيعة العلاقة بين اليوم والأمس. فاليوم نجد حوارا وبالأمس كان الجدل وشتّان بين الحوار والجدل. فالحوار يعني وجود طرفين مختلفين حول فهم مسألة ما بحيث يقدّم كلّ منهما رأيه فيها وفق ما عنده من براهين وأدلّة بهدف عرض الرأي. وتجلية الحقيقة دون إلزام الآخر بالرأي المقابل ومحاولة احتوائه. وبهذا فهم الحوار على أنّه حضاري في تفكيره، موضوعي في منهجه. إنساني في أخلاقه. لتوقفه عند توضيح الحقيقة بعيدا عن هيمنة الخلفية الفكرية والموروث الثقافي.

ويعود التركيز على الحوار في العقود الأخيرة من القرن العشرين إلى الرغبة في دخول القرن القادم بدون مركّبات. ولنتجاوز به جميع الخلافات المذهبيّة والدينيّة.

إنّ تركيز الفكر المعاصر على مصطلح الحوار من أجل تحقيق هذه الغاية هو تطوّر إيجابي لمضمون كلمة الجدل. فالحوار هو في مقابل الجدل. لهذا كان الجدل يعني الخصومة والغلبة. وقد استعمل المصطلح في فكرنا المعاصر ليدلّ على المنازعات الكلاميّة الّتي يهدف كلّ طرف فيها إلى فرض رأيه وتقديم نفسه كبديل عن الآخر. لهذا كان الجدل بعيدا عن الحقيقة، مجانبا للموضوعيّة، رافضا للآخر. فهو صورة للتعصّب والانغلاق لما تولّد عنه من صراع وعداء خاصّة بين المسلمين والآخر لأنّ المسلم التقليدي حسب الشائع يرفض كلّ انفتاح. أمّا اليوم وقد تطوّر مستوانا الثقافي ونضج فكرنا فإنّنا خرجنا من ظلمة الجدل إلى نعمة الحوار.

إنّ الاهتمام بالحوار بين الأديان اليوم يتطلّع إلى محو الصورة المشوّهة الّتي طبعت العلاقات بين المجتمعات وخاصّة منها العلاقة بين الإسلام

والمسيحيّة التّي تأثرت بموروث ثقافي مريض. يكفي هنا أن تستدلّ بما عبّر به المفكر الروسي جورافسكي الذي كشف عن القوالب النمطية التّي تناقلتها ثقافاتنا عدّة قرون من أجل تشويه الآخر فهو يقول : «إنّ أدب أروبا القرون الوسطى حول الإسلام وضع في غالبه من طرف رجال الدّين المسيحيّين الذين استندوا إلى مصادر شديدة التمايز والتباين كالحكايات الشعبيّة وقصص الأبطال والحجّاج. وكانت المعلومات المقدّمة تنتزع في معظم الحالات من سياقها الأصلي ثمّ تقدّم إلى القارىء الأروبي. وبهذا الشكل شوّهت الوقائع بصورة متعمّدة» [7].

وعن المسيحيّة في نظر المسلمين يقول : «إنّ المسلمين ليسوا فقط لا يعرفون شيئا عن عقيدة المسيحيّين ولكنّهم حتّى لا يحاولون أن يعرفوها» [8]. وفق هذه النظرة المشوّهة والمنقوصة لحقيقة جوهر الديانتين المسيحيّة والإسلام وفي ظلّ التعصّب للموقف بدأ الجدل الديني وبدأت معه المواجهة الفكرية والماديّة. هذا ما جعل نمطا من فكرنا المعاصر يسعى جاهدا لإبدال الصورة القاتمة التّي ميّزت العلاقة بين المسيحيّين والمسلمين فيما قبل القرن العشرين بصورة أخرى مشرقة ومتفائلة تقوم على المحبّة والاحترام، وتبادل المنافع، بعيدا عن خلافات فرضتها ظروف معيّنة.

رغم كثرة الحوارات وتتابعها وانتشارها على مساحات واسعة فإنّها ما زالت بعيدة عن هدفها ومقصدها للأسباب التالية :

* إنّ الحوار بين الأديان اليوم يغلب عليه التكلّف لافتقاده إلى صدق المشاعر ممّا جعل هذا الحوار شبيها بحوار الآلة التّي لا يزيد دورها عن التذكير بالمعلومة المخزونة بحافظتها.

---

(7) اليكسي جورافسكي، الإسلام والمسيحيّة. ترجمة خلف محمد الجواد. سلسلة عالم المعرفة عدد 215 عام 1996 ص 69.

(8) المرجع نفسه ص 40.

* عدم الإعداد النفسي للحوار على الأقلّ من جانب المفكّر المسلم، لأنّنا وإن حرصنا على الحوار مع الآخر فإنّنا لا نعرف عنه إلاّ القليل في أحسن الحالات.

* إنّ الحوار لا يحقّق أهدافه إلاّ بقبول كلّ طرف من المتحاورين للآخر قبولا تامّا على انّه يساويه في الاعتبار حتّى لا يكون حوار الغالب مع المغلوب، وحوار من يظنّ نفسه مركز الحضارة والعلم والتقدّم مع من هو على الهامش.

* الحوار الناجح هو الذي يعترف فيه كلّ طرف بخصوصيّات الآخر بما في ذلك الدينيّة منها، فالمثقف المسلم يعترف باليهوديّة والمسيحيّة ويعترف بموسى وعيسى والمحاور الآخر هل يبادله الاعتراف بالإسلام ونبيّه محمّد صلّى الله عليه وسلّم ؟.

* إنّ الحوار اليوم لم يتخلّص من القوالب الجاهزة التّي غرسها فينا الفكر التقليدي الذي ما زال ينظر إلى المسألة بعين واحدة. فالمسلم التقليدي يرفض الحوار مع الآخر لأنّ الإسلام في نظره لا يحتاج إلى غيره، أمّا المسيحي الغربي فيرى أنّه المركز وما سواه هو الهامش.

* إنّ الحوار اليوم هو حوار النخبة لم يستفد منه السواد الأعظم في المجتمعين. لهذا ولكي ينجح الحوار مستقبلا لا بدّ من تجاوز العراقيل الموهومة، لأنّ السبب الحقيقي للاختلاف كامن في نفوسنا لا في نصوصنا ولا في المصطلحات اللغويّة (حوار وجدل) فالحوار لم يكن نتيجة عقم الجدل كما تصوّر مفكرونا اليوم [9] لأنّ الحالة المأسوية التّي كنّا عليها والتّي نحاول اليوم الخروج منها كانت نتيجة عوامل أخرى لم يكن الجدل إلاّ أحد نتائجها في هذا الإطار أردت المشاركة بهذه المداخلة لأبيّن حقيقة المفهوم النبوي للحوار والجدل لأنّه أوّل من أسّس منهج الحوار الهادف الذي

(9) هذا مجمل ما صرّحت به الدّراسات المعاصرة انظر على سبيل المثال مقالات الحوار في اعداد مجلة اسلاميات مسيحيات.

استطاع به أن ينزّل النظريات إلى أرض الواقع، ويقيم المجتمع المتآلف الذي نهدف إلى إيجاده اليوم، المجتمع الذي تحترم فيه خصوصيّات الآخر، ويشارك فيه الجميع من أجل إقامة حياة قوامها الاستقرار والسّلام.

إنّ التربية المحمديّة الداعية إلى التعايش المشترك في ظلّ احترام الخصوصيّات أعطت مجتمعا مثاليّا يميّز بين العدوّ والصديق، وقد نوّه بهذا المجتمع الصديق قبل الشقيق ويكفي هنا الاستدلال بقولين على سبيل المثال لا الحصر.

يقول خودابخش : «إنّ أكبر فرق بين الامبراطورية الإسلامية وبين أروبا التّي كانت كلّها على المسيحيّة في العصور الوسطى وجود عدد هائل من أهل الديانات الأخرى بين المسلمين أولئك هم أهل الذمّة» [10]. وعن روح التسامح واحترام الآخر حتّى في أيّام الشدّة. يقول المؤرّخ الغربي جون فييه (Fyée) : «وفي عام 492 هـ / 1099م استولى الصليبيّون على بيت المقدس وأعملوا السيف والسّبي في أهلها وارتكبوا شتّى صنوف الفظائع حتّى في حرم المسجد الأقصى. ولمّا بلغ الخبر أهل بغداد بكى النّاس بالمدينة كلّها، وهبّ الخطباء يستنهضون المؤمنين إلى الجهاد، ولكنّ ثمّة أمر حريّ بالانتباه وهو أنّه لا ذكر لأيّ حادثة ضدّ النصارى لا في تواريخ المسلمين ولا النصارى، وهذا من الأمور التّي لا بدّ من ذكرها» [11]. ثمّ يقول : «لذا لم يتغيّر الموقف المبدئي لفقهاء ذلك العصر من جرّاء الحملات الصليبيّة، فقد ظلّوا يميّزون بين الموقف من نصارى الدّاخل وبين الموقف من نصارى الخارج حتّى أنّ رجلا من أكثر النّاس حمية على الجهاد مثل موفق الدين بن قدامة قد أفتى بوجوب رعاية ذمّة أهل الذمّة» [12].

---

(10) خودا بخش، الحضارة الإسلاميّة، تر. على الخربوطي، دار إحياء الكتب، ص 112.

(11) جون موريس فييه، أحوال النصارى في خلافة بني العبّاس، دار المشرق لبنان ط 1.1990 ص 315.

(12) المرجع نفسه.

إنّ حملات الفرنجة على الشرق الإسلامي وما خلفته من تقتيل ودمار كانت السبب الحقيقي في تدهور الوضع الاجتماعي بين المسلمين والنصارى، وقد دعت الكنيسة اليوم بتوجيه من قداسة البابا بولس الثاني إلى ضرورة نسيان ما لحق بالمسلمين أيّام الحروب الصليبيّة على الشرق من أجل تحقيق التقارب بين المجتمعين. جاء عن المجمع الفاتكاني الثاني : «يجب علينا كمسيحيّين ونحن نخاطب المسلمين أن نفكّر قبل كلّ شيء في صعوبات وعوائق الحوار والتّي تتعلّق بنا إلى حدّ كبير وإلى المظالم والجور الذي أحاط به الغرب ذو التربية المسيحيّة المسلمين واقتراف ذنوب وآثام عديدة بحقّهم»[13].

إنّ الممارسة النبويّة للحوار مع الآخر وفق التوجيه الإلهي هي التّي أعطت المجتمع النموذج الذي تعايشت فيه جميع الحساسيات الدينيّة في احترام متبادل لم يشهد مثله التاريخ. لهذا لا بدّ من الرجوع بكلّ تواضع لدراسة حقيقة الحوار النبوي بخصوصيّاته ومنهجه حتّى نَطَّلِعَ على فنّ الحوار الرّاقي الذي نتطلّع إلى مثله منذ قرون دون أن نبرح نقطة الصفر.

كيف كان الحوار النبوي ؟

II ـ حقيقة الحوار من منظور الوحي النبوي :

إذا كان الحوار المعاصر بعد حوالي نصف قرن لم تتجاوز جهوده مساحة تحديد المفاهيم، والتمييز بين الحوار والجدل، وتحميل الآخر مسؤوليّة عدم تحقيق التفاهم والانسجام فإنّنا نجد الوحي المحمدي تجاوز حدود الدلالة اللغوية لكلمتي الحوار والجدل بتوسيع مجال دلالتهما. فلفظ الحوار ورد في النصّ القرآني في مواضع ثلاثة اثنين منها في حوار بين أخوين أحدهما مؤمن والآخر كافر. قال تعالى : **«وَاضْرِبْ لَهُمْ مَثَلاً رَجُلَيْنِ جَعَلْنَا لأَحَدِهِمَا جَنَّتَيْنِ مِنْ أَعْنَابٍ وَحَفَفْنَاهُمَا بِنَخْلٍ**

(13) من اجل حوار إسلامي مسيحي، ص 92 ـ 93.

وَجَعَلْنَا بَيْنَهُمَا زَرْعًا كِلْتَا الْجَنَّتَيْنِ آتَتْ أُكُلَهَا وَلَمْ تَظْلِمْ مِنْهُ شَيْئًا وَفَجَّرْنَا خِلَالَهُمَا نَهَرًا وَكَانَ لَهُ ثَمَرٌ فَقَالَ لِصَاحِبِهِ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَنَا أَكْثَرُ مِنْكَ مَالًا وَأَعَزُّ نَفَرًا ... قَالَ لَهُ صَاحِبُهُ وَهُوَ يُحَاوِرُهُ أَكَفَرْتَ بِالَّذِي خَلَقَكَ مِنْ تُرَابٍ ثُمَّ مِنْ نُطْفَةٍ ثُمَّ سَوَّاكَ رَجُلًا﴾[14]. والموضع الثالث في صورة المجادلة قال تعالى : ﴿قَدْ سَمِعَ اللَّهُ قَوْلَ الَّتِي تُجَادِلُكَ فِي زَوْجِهَا وَتَشْتَكِي إِلَى اللَّهِ وَاللَّهُ يَسْمَعُ تَحَاوُرَكُمَا إِنَّ اللَّهَ سَمِيعٌ بَصِيرٌ﴾[15].

إنّ لفظ الحوار في المواضع الثلاثة دلّ على معنى الحوار والمجادلة في نفس الوقت. فالأخ الكافر حاور بدافع الكبر والكفر بالعقيدة، وهذه ميزات المجادل، لأنّ هدفه لا يزيد عن محاولة فرض الذات على الآخر. في حين حاوره أخوه المؤمن بهدف المراجعة والتصحيح، وهذه ميزة المحاور. فكان لفظ الحوار في المرّة الأولى يحمل معنى الجدل، وورد في المرّة الثانية بمعناه الحقيقي وفي المرّة الثالثة ذكر لفظ الجدل والحوار. وعبّر بالأوّل عن الخصومة بين المرأة وزوجها، وبالثاني عن المراجعة بينها وبين الرّسول، ولا شكّ أنّ طبيعة الموقفين مختلفة فكان هنا الجدل جدلا والحوار حوارا. كما تكرّر لفظ الجدل في النصّ القرآني بما يخرج به عن معناه اللغوي الضيّق إلى معنى الحوار الهادف والموضوعي. مثل قوله تعالى : ﴿وَجَادِلْهُمْ بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ﴾[16] وقوله تعالى : ﴿وَلَا تُجَادِلُوا أَهْلَ الْكِتَابِ إِلَّا بِالَّتِي هِيَ أَحْسَنُ إِلَّا الَّذِينَ ظَلَمُوا مِنْهُمْ﴾[17].

إنّ لفظ الجدل في المرّتين حمل معنى الحوار الهادف إلى تحقيق الودّ والتقارب، وفي مرّة أخرى بقي على مفهومه اللغوي الدّال عليه من حبّ للغلبة وإصرار على الباطل قال تعالى : ﴿وَيُجَادِلُ الَّذِينَ كَفَرُوا

(14) الكهف 37.32/18.
(15) المجادلة : 1/58.
(16) النحل : 125/16.
(17) العنكبوت : 46/26.

بِالبَاطِلِ لِيَدْحَضُوا بِهِ الحَقَّ وَاتَّخَذُوا آيَاتِي وَمَا أُنْذِرُوا هُزُوًا»[18]. وقال عزّ وجلّ : «وَمِنَ النَّاسِ مَنْ يُجَادِلُ فِي اللَّهِ بِغَيْرِ عِلْمٍ وَلاَ هُدًى وَلاَ كِتَابٍ مُنِيرٍ»[19]. ومن هنا نلاحظ أنّ لفظي الحوار والجدل مترادفان فيما وضع لهما من معنى، فكلّ يحمل معنى صاحبه إلى جانب خصوصيّة دلالته، بهذا أعطى الوحي الإلهي لمصطلحي الحوار والجدل معنى أوسع من دلالة اللغة، لأنّ الحكم بالإيجاب أو السلب يرتبط بمضمون ما دار بين الطرفين لهذا مدح القرآن الجدل المحمود النافع وأمر به وذمّ الحوار الموصوف بالكبر وكفر النعمة ونهى عنه.

هذا عن مفهوم الحوار والجدل في مرجعيّة الوحي المحمدي. أمّا عن التطبيق العملي للحوار بين الأديان فإنّه وإن صحب بعثة كلّ الأنبياء فجميعهم حاوروا أقوامهم وسعوا إلى تصحيح عقائدهم، إلاّ أنّ ميزة حوار نبيّنا محمد أنّه خرج بدائرة البلاغ إلى النّاس عامّة، ثمّ أنّه صلّى الله عليه وسلّم وضع الأسس السّليمة لمدرسة الحوار بين الأديان.

إنّ الحوار في الممارسة النبويّة كان في حجم الرسالة الّتي كلّف بتبليغها الرّسول صلّى الله عليه وسلّم، لقد بعث في أرض الحجاز حيث كانت مكّة عاصمة دينيّة تشتمل على المشركين والموحدين، لهذا عظمت مهمّة الرسول من أجل إرساء التوحيد وتصحيح صورته. فرغم تعدّد الثقافات وتباين المستويات الفكرية، واختلاف الطباع، وتشعب المصالح، استطاع صلّى الله عليه وسلّم أن يكوّن من هذا الشتات مجتمعا خلّد التاريخ مآثره الفكرية والحضاريّة والأخلاقيّة. ويعود سرّ نجاح الحوار النبوي إلى أنّه كان حوارا موجّها بالوحي الإلهي. أمر تعالى رسوله بتبليغ الدّعوة وإيصال الرسالة إلى الآخر عن طريق الحوار، والحوار لا يحقّق غايته إلاّ إذا اعتمد الحجّة المقنعة، والموعظة الحسنة، هذه القاعدة الذهبيّة

(18) الكهف : 18/56.

(19) الحج : 8/22 وانظر النساء : 107/4، 109، الأعراف: 71/7، هود : 32/11، النحل : 111/16.

الأولـــــى التّي عبّر عنها القرآن الكريم بقوله تعالى : «**أُدْعُ إِلَى سَبِيلِ رَبِّكَ بِالحِكْمَةِ وَالمَوْعِظَةِ الحَسَنَةِ**» [20]. ولمزيد التأكيد على سموّ الخلق في نجاح الحوار هيّأ الله رسوله قبل تكليفه بالرسالة فكان كما روت السيّدة عائشة خلقه القرآن [21].

هذا الخلق الرفيع الذي ذكر الله به في قوله تعالى : «**وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيظَ القَلْبِ لاَنْفَضُّوا مِنْ حَوْلِكَ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِي الأَمْرِ**» [22]. والحوار النبوي موجه بنور البصيرة إلى جانب نور العقل قال تعالى : «**قُلْ هَذِهِ سَبِيلِي أَدْعُو إِلَى اللَّهِ عَلَى بَصِيرَةٍ أَنَا وَمَنِ اتَّبَعَنِي**» [23]. هذا نموذج التوجيه القرآني في إنجاح الحوار في أيّ عصر ومع أيّ طرف. فالحكمة والعقل والموعظة الحسنة والترفع عن المهاترات كلّها آليات ضروريّة في تحقيق التقارب وتجاوز الحواجز.

وبعد تقديم آليات نجاح الحوار ذكّر القرآن نبيّه بحدود مسؤوليّة التّي لا تتجاوز مستوى التبليغ لأنّ الإسلام لم يتنزّل من أجل رفض الآخر بل لهدايته وفي هذا تربية عامّة لمن أراد الدخول في الحوار على أن لا يقدّم نفسه كبديل عن الآخر بل يجب عليه احترام خصوصيّات المخاطب ولو كانت مجانبة للحقّ قال تعالى : «**فَإِنْ أَعْرَضُوا فَمَا أَرْسَلْنَاكَ عَلَيْهِمْ حَفِيظًا إِنْ عَلَيْكَ إِلاَّ البَلاَغُ**» [24]. هذا عن مفهوم الحوار وآلياته في المرجعيّة النبويّة فمن هم أبرز الأطراف المتحاورة مع الرّسول الكريم ؟

---

(20) النحل : 125/16.

(21) البخاري، الجامع الصحيح ، دار إحياء التراث، كتاب الأدب.

(22) آل عمران : 159/3.

(23) يوسف : 108/12.

(24) الشورى : 45/42.

III - أطراف الحوار :

إنّ موضوع الحوار يستوجب أطرافا متحاورة. وهي هنا حوار بين رسول مؤمن يسعى إلى إبراز الحقيقة من جهة، وبين كافر مشرك أو كتابي مغال من جهة أخرى. هذا ما تمّ بين رسول الإسلام محمد بن عبد الله وبين الزعامة الدينيّة. واستعملت هنا مصطلح الزعامة الدينيّة لأنّ الهدف من الحوار وإن بدأ تحت مظلّة الدّفاع عن العقيدة من الطرف الثاني فهو في أصله دفاع عن الذات، ودفاع عن المصالح أو المراكز التّي كانوا يحتلّونها بين أقوامهم. ومن أجل حبّ الزّعامة رفضوا الحقّ ودافعوا عن الباطل. وتحديد الأطراف الفاعلة في الحوار مع النبوّة مرتبط بحجم حضور الظاهرة الدينيّة في مكّة والمدينة وما جاورهما. ففي مكّة التّي كانت مركزا دينيّا لعرب الجاهليّة وجدت معتقدات متنوّعة في شكلها واحدة في جوهرها لتعبيرها جميعا عن مظهر الشرك مثل : الوثنيّة التّي تضمّ مختلف المعبودات المحسوسة والقريبة من معتنقيها مثل : الأصنام والأوثان والأنصاب، ومن أبرز آلهة العرب في المنطقة نذكر : هبل [25] واللاّت [26] والعزّى [27] وذات أنواط [28] إلى جانب هذه الآلهة الرئيسيّة كان بمكّة آلهة أخرى متفاوتة في عظمتها بتفاوت عظمة القبيلة التّي كانت تعبده. روى البخاري عن ابن عبّاس قال : «دخل صلّى الله عليه وسلّم يوم الفتح فوجد حول الكعبة ثلاثمائة وستّين صنما» [29] وذكر القرآن أشهر آلهة قريش في مواضع من الذكر مثل قوله تعالى : «أَفَرَأَيْتُمُ اللاَّتَ وَالْعُزَّى وَمَنَاةَ الثَّالِثَةَ

(25) هبل هو صنم جاء به عمرو بن لحي من بلاد الشام.

(26) اللاّت هو (نصب) صخرة تنسب إلى رجل كان يلتّ عليها السويق للحجاج.

(27) العزّى : قيل هو صنم عظيم وقيل هو ثلاث نخلات كان يحل بها الربّ عند المشركين شتاء.

(28) ذات أنواط : هي شجرة عظيمة كانت تقدّس في الجاهليّة.

(29) البخاري، الجامع الصحيح، باب غزوة الفتح : 188/5.

الأُخْرَى» [30]. وقال : «أَتَدْعُونَ بَعْلاً وَتَذَرُونَ أَحْسَنَ الخَالِقِينَ» [31]. وبعل هذا هو الصنم هبل الوافد من بلاد الشام.

ومع عبادة الأصنام وجد مظهر آخر ينضمّ إلى الشرك هو الصابئة وكذلك المجوسية قال تعالى : «إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَالَّذِينَ هَادُوا والصَّابِئِينَ والنَّصَارَى وَالمَجُوسَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا إِنَّ اللَّهَ يَفْصِلُ بَيْنَهُمْ يَوْمَ القِيَامَةِ» [32]. إلى جانب هذه الظواهر التّي يمثلها جميعا زعماء الشرك كطرف رئيسي في الحوار المكّي توجد معتقدات سماويّة كالحنيفيّة الإبراهيميّة التّي قال فيها تعالى : «قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ المُشْرِكِينَ» [33].

وكذلك اليهوديّة والنصرانيّة حيث تمركزت الأولى في المدينة وما جاورها واستقرّت الثانية خارج منطقة المواجهة في الحبشة واليمن قال تعالى في ذكر ما يروّجه أهل الكتاب : «وَقَالَتِ اليَهُودُ وَالنَّصَارَى نَحْنُ أَبْنَاءُ اللَّهِ وَأَحِبَّاؤُهُ قُلْ فَلِمَ يُعَذِّبُكُمْ بِذُنُوبِكُمْ بَلْ أَنْتُمْ بَشَرٌ مِمَّنْ خَلَقَ» [34].

وإذا كان من تبقى من الحنيفيّة دخل الدّين الجديد لأنّه لا يتعارض مع جوهر الإبراهيميّة، فإنّ اليهود والنصارى مثلوا طرفا آخر في الحوار مع الرسول وكان الدافع إلى الحوار بعد أن تبيّن لهم صدق الرسالة هو تمسّكهم بحبّ الزعامة، والدّفاع عن المصالح الحياتيّة فأفرزت الساحة النشيطة بالممارسات الدينيّة نوعين من المتحاورين هما : زعماء الشرك ثمّ أهل الكتاب. وقد برز كلّ طرف في مكان تمركزه فكان المشركون في مكّة وأهل الكتاب في المدينة.

---

(30) النجم : 20-19/53.

(31) الصافات : 125/37.

(32) الحج : 17/22.

(33) البقرة : 135/2.

(34) المائدة : 18/5.

* طبيعة مواجهة زعامة الشرك :

أقلقت البعثة النبويّة كبراء المشركين لأنّها جاءتهم بمبادىء تتعارض مع مصالحهم كزعماءفي أقوامهم، لهذا تصدّوا للدّعوة الجديدة بكلّ ثقلهم وانحصرت مواجهتهم - بعد فشلهم في مساومة الرسول بالمال والجاه - في مواجهة فكريّة وأخرى ماديّة تمثّلت الأولى في الحوار الذي أقاموه مع النبوّة وكذلك في المكائد التّي كانوا يحيكونها في منتدياتهم من أجل التصدّي للرسالة حتّى لا يتجاوز أمرها حدود مكّة. فكثفوا من أساليب الطعن والتشكيك في صدق الرسالة داخل مكّة وخارجها. ومن صور المواجهة ما أورده ابن هشام من أنّ الوليد بن المغيرة جمع نفرا من زعماء قريش وقال : «يا معشر قريش إنّه قد حضر هذا الموسم وأنّ وفود العرب ستقدم عليكم فيه وقد سمعوا بأمر صاحبكم هذا فأجمعوا فيه رأيا واحدا ولا تختلفوا فيكذب بعضكم بعضا، ويردّ قولكم بعضه بعضا. قالوا فأنت يا أبا عبد شمس فقل وأقم لنا رأيا نقول به. قال : بل أنتم فقولوا أسمع، قالوا : نقول : كاهن. قال : لا والله ما هو بكاهن. قالوا : فنقول : مجنون. قال : لا ما هو بمجنون... قالوا : فنقول : شاعر. قال : ما هو بشاعر... قالوا : فما نقول يا أبا عبد شمس، قال : والله إنّ لقوله لحلاوة وإنّ أصله لعذق وإنّ فرعه لجناة... وإنّ أقرب القول فيه لأن تقولوا ساحر جاء بقول هو سحر يفرّق به بين المرء وأبيه وبين المرء وأخيه»[35]. إلى جانب المواجهة الفكريّة المتمثّلة في التخطيط للكيد ضدّ الدعوة المحمّدية في شكل الحوار المباشر الذي سنذكر نموذجا منه على سبيل المثال استخدم كفّار قريش أسلوب المواجهة الماديّة المتمثّلة في الحرب النفسيّة والايذاء البدني ضدّ الرسول وصحبه، وقد ذكرت لنا كتب السيرة والحديث صورا من هذه المواجهة[36] رغم المواجهة القويّة والحصار المحكم تحاور صلّى الله عليه وسلّم مع بعض زعماء قريش بمنطق الحكمة والموعظة الحسنة ومقابلة السيّئة بالحسنة كما سيأتي.

---

(35) ابن هشام السيرة النبوية ط 4. دار الكتاب العربي 1413هـ /1992م. ج 1 ص302 - 303.

(36) لمزيد التوسع انظر مثلا سيرة ابن هشام، ج 1 ص324 وما بعدها، 8/2 وما بعدها.

* طبيعة مواجهة أهل الكتاب :

إذا كان مصطلح أهل الكتاب يطلق ليراد به اليهود والنصارى فإنّ المواجهة مع هذ الفريق اختلفت باختلاف طبيعة القوم ومصالحهم فاليهود الذين كانوا متمركزين في المدينة وما جاورها كان لهم موقفان من الدعوة المحمدية.

موقف مع الرسول في مكّة اتّسم بالاعتدال لأنّهم أهل كتاب يَعلمون عن البعثة مالا يعلمه غيرهم. فكانوا مرجعيّة قريش في أمر محمّد[37] وكانوا الحكم بين الطرفين [38]. فكانوا ينظرون إلى البعثة المحمّدية في مكّة على أنّها نصير لهم على الشرك وقد مجّد القرآن هذا الموقف منهم قال تعالى : «وَالَّذِينَ آتَيْنَاهُمُ الكِتَابَ يَفْرَحُونَ بِمَا أُنْزِلَ إِلَيْكَ» [39].

ولمّا انتقلت البعثة المحمّدية إلى المدينة، حيث مركز ثقل اليهود فهم الكثرة فيها وفي ما جاورها، وهم أهل العلم في المنطقة يرجع إليهم في أمور الدين، وهم كذلك المسيطرون على موارد الثروة. شعر اليهود بالخطر لأنّ مضمون الرسالة الجديدة يتعارض مع مصالحهم الدنيوية فكثفوا مقاومتهم ضدّ الإسلام بعد معاهدتهم على قبول العيش المشترك في كنف احترام الخصوصيّات الدينيّة لكلّ فريق.

وعن صور مواجهة اليهود للدّين الجديد في المدينة نجد كذلك نوعين من المواجهة : مواجهة فكريّة تمثّلت في إثارة الشكوك حول صدق الرّسالة ومحاولة إعجاز الرسول بطرح أسئلة لا يعلمها إلاّ الراسخون في العلم

(37) ذكر ابن هشام أنّ زعماء قريش بعثوا إلى احبار اليهود طالبين منهم رأيهم في صاحب الدعوة فأجابوهم بأن يسألوهم على ثلاث إن هو اجاب عنها فهو نبيء وإن عجز فهو مدّعي النبوّة والثلاثة هي السؤال عن الرجل الجوال (ذو القرنين وهو ملك يمنيّ صالح) وعن أصحاب الكهف، وعن السّاعة. انظر السيرة : 329328/1.

(38) قال تعالى على لسان نبيّه وهو يحاور قريش : «فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون» الأنبياء : 7/21.

(39) الرعد : 36/13.

بهدف زعزعة العقيدة في نفوس المؤمنين الجدد. ومواجهة مادّية عبّرت عنها بممارساتهم ضدّ المسلمين [40] وضدّ رسول الله التّي انتهت بالتخطيط لقتله صلّى الله عليه وسلّم [41] أو التآمر مع القبائل المعادية من أجل القضاء على المسلمين والإسلام كما حدث في غزوة الأحزاب حيث خالفوا بنود المعاهدة وحقوق المواطنة فانضمّوا إلى المحاربين والمسلمون في أمسّ الحاجة إلى الاستقرار الدّاخلي والعون على الأعداء، وقد وصف القرآن عداوتهم للمسلمين بقوله تعالى : «**قَدْ بَدَتِ الْبَغْضَاءُ مِنْ أَفْوَاهِهِمْ وَمَا تُخْفِي صُدُورُهُمْ أَكْبَرُ**» [42].

أمّا النصارى فقد كان مركز حضورهم خارج منطقة المواجهة فهم في الحبشة أو في اليمن لهذا لم تذكر كتب السيرة والحديث عنهم أيّ مواجهة ضدّ نبيّ الإسلام، وهذا يعود إلى طبيعتهم الوديّة مع الآخر، فهم أكثر المحاورين اعتدالا وإيمانا. قال فيهم تعالى : «**لَتَجِدَنَّ أَشَدَّ النَّاسِ عَدَاوَةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الْيَهُودَ وَالَّذِينَ أَشْرَكُوا وَلَتَجِدَنَّ أَقْرَبَهُمْ مَوَدَّةً لِلَّذِينَ آمَنُوا الَّذِينَ قَالُوا إِنَّا نَصَارَى ذَلِكَ بِأَنَّ مِنْهُمْ قِسِّيسِينَ وَرُهْبَانًا وَأَنَّهُمْ لَا يَسْتَكْبِرُونَ**» [43].

إنّ النصارى وإن لم يدخلوا في مواجهات مع رسول الإسلام إلاّ أنّهم كانوا ضمن المتحاورين مع البعثة النبويّة في مسائل تتّصل بعقائدهم حول السيّد المسيح، وقد فصّل القرآن مجالات الحوار معهم في مواضع كثيرة من الذكر الحكيم.

هذا عن مفهوم الحوار في المرجعيّة النبويّة وأبرز الأطراف المتحاورة مع الرسول فكيف كانت وضعيّة الآخر في الحوار النبوي ؟

---

(40) كما فعلوا ضدّ مسلمة في سوق قينقاع مّا أدّى إلى المواجهة المسلّحة. انظر ابن هشام، السيرة : 109/3.

(41) عن تخطيط بني النضير لقتل الرسول صلّى الله عليه وسلّم. انظر السيرة : 204/2.

(42) آل عمران : 118/3.

(43) المائدة : 82/5.

IV - أهميّة حضور الآخر في الحوار النبوي :

بدأ التركيز على احترام الإنسان كذات بشريّة مع الوحي المنزّل على نبيّ الإسلام. فالله هو الخالق للإنسان في أحسن تقويم وهو الذي نفخ فيه من روحه وهو كذلك الذي أمر الملائكة بالسجود احتراما للإنسان الخليفة. قال تعالى : «**إِذْ قَالَ رَبُّكَ لِلْمَلاَئِكَةِ إِنِّي خَالِقٌ بَشَرًا مِنْ طِينٍ فَإِذَا سَوَّيْتُهُ وَنَفَخْتُ فِيهِ مِنْ رُوحِي فَقَعُوا لَهُ سَاجِدِينَ**»[44]. وبعد الخلق وهبه الله مؤهلات بها تميّز عن بقيّة المخلوقات فكان الأولى بتحمّل أمانة الاستخلاف قال تعالى : «**وَهُوَ الَّذِي جَعَلَكُمْ خَلاَئِفَ الأَرْضِ**»[45]. وهو المخلوق المكرّم من الله، قال تعالى : «**وَلَقَدْ كَرَّمْنَا بَنِي آدَمَ وَحَمَلْنَاهُمْ فِي الْبَرِّ وَالْبَحْرِ وَرَزَقْنَاهُمْ مِنَ الطَّيِّبَاتِ وَفَضَّلْنَاهُمْ عَلَى كَثِيرٍ مِمَّنْ خَلَقْنَا تَفْضِيلاً**»[46].

إلى جانب هذا الدور المتميّز للإنسان أكّد الإسلام على أهميّة التعدديّة والاختلاف. فالله تعالى قادر على جعل النّاس كلّهم أمّة واحدة لكنّ الحكمة الإلهيّة اقتضت وجود الاختلاف في اللّسان وفي اللّون وفي الدّين. والكون كلّه يقوم على الاختلاف. قال تعالى : «ولو شاء ربّك لجعل النّاس أمّة واحدة ولا يزالون مختلفين إلاّ من رحم ربّك ولذلك خلقهم»[47] هذه خصوصيّة الإنسان الذي حاوره الرسول وتجلّى حضور الآخر واحترامه في الحوار النبوي في :

- احترام النبيء للآخر كذات قادرة على التديّن وتتمتّع بحريّة القرار
- التزام مبدأ التسامح مع الآخر
- الانفتاح على الآخر والتعاون معه

---

(44) ص 38/1 72-72.

(45) الأنعام : 167/6.

(46) الإسراء : 70/71.

(47) هود : 118/11.

* احترام النبيء للآخر كذات بشريّة لها خصوصيّاتها :

من دلالة احترام الآخر في الحوار النبوي خصوصيّة الرسالة المحمّدية التّي جاءت كافّة النّاس من أجل هدايتهم وإرشادهم دون تمييز. خلاف الرسالات السّابقة التّي كانت من أجل هداية الخاصّة من القوم كما جاء في إنجيل مرقس «**وبالأمثال هكذا كان يكلّمهم على حسب ما كانوا يستطيعون سماعه وبغير الأمثال لم يكن يكلّمهم وفي الخلوة كان يفسّر الجميع للتلاميذ**»[48].

أمّا محمّد عليه السلام فقد جاء رحمة للنّاس جميعا. قال تعالى : «**وَمَا أَرْسَلْنَاكَ إِلاَّ كَافَّةً لِلنَّاسِ بَشِيرًا وَنَذِيرًا وَلَكِنَّ أَكْثَرَ النَّاسِ لاَ يَعْلَمُونَ**»[49]. ولشدّة حرصه صلّى الله عليه وسلّم على هداية النّاس جميعا أنّه كان ينتقل بين القبائل بهدف هدايتهم. قال ابن هشام : «فكان رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يعرض نفسه في المواسم على قبائل العرب يدعوهم إلى الله»[50]. وكان يتعرّض من أجل إخراجهم من ظلمة الجاهليّة إلى نور التوحيد - إلى أعنف المواجهة.

ثمّ قال : «فأغروا به صلّى الله عليه وسلّم سفهاءهم فكذبوه وآذوه ورموه بالشعر والسّحر والكهانة والجنون»[51].

ومن صور احترامه صلّى الله عليه وسلّم للآخر أنّه كان ينظر إلى محاوره كطرف تامّ الحقوق. فكان يجلس إليه، ويسمع منه بكلّ انتباه، ويجيبه عن أسئلته أو يتحاور معه حول مسألة ثمّ يقدّم له رأيه كطرف مماثل دون تأثر بخصوصيّة الرسالة، ثمّ يترك لمحاوره حقّ القبول أو الرفض لأنّ الدين كما علّمه ربّه هو مسألة اختياريّة، قال تعالى : «**وَقُلِ الْحَقُّ مِنْ**

(48) إنجيل مرقس : 4/33 - 34.

(49) سبأ : 34/28.

(50) المصدر السّابق : 2/71.

(51) المصدر نفسه 1/319.

رَبِّكُمْ فَمَنْ شَاءَ فَلْيُؤْمِنْ وَمَنْ شَاءَ فَلْيَكْفُرْ» [52]. ثمّ قال تعالى : «لاَ إِكْرَاهَ فِي الدِّينِ قَدْ تَبَيَّنَ الرُّشْدُ مِنَ الغَيِّ» [53]. ومن الأمثلة على حواره مع المشركين حواره مع عتبة بن ربيعة الذي اختاره كفّار قريش ممثلا عنهم، فجلس إلى رسول الله قائلا : يا ابن أخي إنّك منّا حيث قد علمت السّطة (الشرف) في العشيرة، والمكان في النسب، وإنّك قد أتيت قومك بأمر عظيم فرقت به جماعتهم، وسفّهت به أحلامهم، وعبت به آلهتهم ودينهم... فاسمع منّي أعرض عليك أمورا أنظر فيها لعلّك تقبل منّا بعضها. قال : فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : قل يا أبا الوليد أسمع... حتّى إذا فرغ عتبة ورسول الله يسمع منه قال : «أقد فرغت يا أبا الوليد» ؟ قال : نعم. قال : «فاسمع منّي» قال : افعل. فتلا عليه آيات من سورة فصلت حتّى السجدة ثمّ قال : قد سمعت يا أبا الوليد ما سمعت فأنت وذلك» [54].

ما يمكن ملاحظته في هذا الحوار :

- تقيّد المتحاورين بآداب الحوار من حسن الإصغاء وإظهار المودّة
- حقّ التمسّك بالموقف بعد توضيح المسألة فالرسول صلّى الله عليه وسلّم لم يقدم نفسه كبديل عن الآخر، ولم يتخل عن مهمّته مقابل ما عرض عليه من مال وجاه وسلطان. وعتبة الذي سمع جواب الرسول وتأثر به حافظ على خصوصيّته كزعيم وممثّل عن الشرك، واتّضح هذا في ردّه على قومه. قال ابن هشام : فقام عتبة إلى أصحابه فقال بعضهم لبعض نحلف بالله لقد جاءكم أبو الوليد بغير الوجه الذي ذهب به فلمّا جلس إليهم قالوا : ما وراءك يا أبا الوليد ؟ قال : ورائي أنّي قد سمعت قولا والله ما سمعت مثله قطّ... يا معشر قريش أطيعوني واجعلوها بي وخلّوا بين هذا الرجل وبين ما هو فيه...[55].

(52) الكهف : 29/18.
(53) البقرة : 256/2.
(54) انظر ابن هشام المصدر السّابق : 323/1.
(55) المصدر نفسه.

وعن احترامه صلّى الله عليه وسلّم لخصوصيّات أهل الكتاب موقفه منهم إجمالا. روى البخاري عنه صلّى الله عليه وسلّم أنّه قال : «لا تصدّقوا أهل الكتاب ولا تكذّبوهم» [56] واتّضح هذا المبدأ في حواره مع اليهود الذين تعهدوا باتّباع الرسول إن هو أجابهم عن أسئلتهم ثمّ ولّوا عن عهدهم، روى ابن هشام عنهم قولهم : يا محمّد أخبرنا عن أربع نسألك عنهنّ فإن فعلت اتّبعناك وصدّقناك وآمنّا بك. فقال لهم رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : عليكم بذلك عهد الله وميثاقه لئن أنا أخبرتكم بذلك لتصدّقُنّني. قالوا : نعم. قال فاسألوا عمّا بدا لكم، وبعد أن سألوه فيم يشبه الولد أمّه وإنّما النطفة من الرجل ؟... فأخبرنا عن نومك ؟... فأخبرنا عمّا حرّم إسرائيل على نفسه ؟... فأخبرنا عن الروح ؟ [57] وكان في كلّ مرّة يجيبهم بمرجعيتهم التّي بها يؤمنون. وبعد اقتناعهم بما أجاب به تخلّصوا من عهدتهم معه مدّعين بأنّ الذي يوحي إليه هو جبريل عليه السلام وهو عدوّ لهم قال ابن هشام : على لسان المتحاورين : «وهل تعلمونه جبريل وهو الذي يأتيني ؟ قالوا : اللّهم نعم ولكنّه يا محمّد لنا عدوّ وهو ملك إنّما يأتي بالشدّة وبسفك الدماء ولولا ذلك لاتّبعناك» [58].

نلاحظ هنا احترام الرسول لليهود رغم مخالفتهم للميثاق. لأنّ الإيمان أو الكفر ليس مفروضا على النّاس في حين لمّا خالفوا ميثاق المدينة حاسبهم على خيانتهم لأنّ الأمر كان يتعلّق بأمر الدنيا والالتزام بواجب المواطنة. هذا عن احترامه لمخالفيه من الذين أساؤوا إليه وإلى المسلمين. أمّا عن احترامه للنصارى من أهل الكتاب ومن الذين أظهروا المودّة منذ البداية، قال تعالى متحدّثا عنهم : «**وَإِذَا سَمِعُوا مَا أُنْزِلَ إِلَى الرَّسُولِ**

---

(56) البخاري ، الجامع الصحيح، كتاب الاعتصام بالكتاب والسنّة. باب لا تسألوا أهل الكتاب : 136/9.

(57) ابن هشام : 184/2 ـ 185.

(58) المصدر نفسه 185/2.

تَرَى أَعْيُنَهُمْ تَفِيضُ مِنَ الدَّمْعِ مِمَّا عَرَفُوا مِنَ الْحَقِّ» [59] فإنّ معاملتهم كانت أرقى لمنزلتهم وحسن تعاملهم. ومن حسن تعامله صلّى الله عليه وسلّم معهم انّه استقبل وفد نجران اليمن بما يليق بمكانتهم وسمح لهم بالدخول إلى مسجده والصلاة فيه قال ابن هشام : رواية عن ابن إسحاق عن محمد بن جعفر بن الزبير قال : لمّا قدموا على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم المدينة، فدخلوا عليه مسجده حين صلّى العصر عليهم ثياب الحبرات... يقول بعض من رآهم من أصحاب النبيء يومئذ ما رأينا وفدا مثلهم وقد حانت صلاتهم فقاموا في مسجد رسول الله صلّى الله عليه وسلّم يصلّون فقال رسول الله : «دعوهم فصلّوا إلى المشرق» [60].

وبعد حوار شيّق أجاب فيه صلّى الله عليه وسلّم عن أسئلتهم حول السيّد المسيح في منظور الرسالة الجديدة طلبوا وقتا للتّشاور قائلين : يا أبا القاسم دعنا ننظر في أمرنا ثمّ نأتيك بما نريد، وبعد تشاور بينهم اختاروا معاهدة المسلمين على الأمن والسّلم فكان لهم اختيارهم [61]. إنّ احترام الآخر في السيرة النبويّة لم يتوقف عند الأحياء فقط بل احترم الإنسان ميّتا كذلك. روى جابر بن عبد الله رضي الله عنهما قال : مرّت بنا جنازة فقام لها النبيء صلّى الله عليه وسلّم وقمنا به فقلنا : يا رسول الله إنّها جنازة يهوديّ. قال : إذا رأيتم الجنازة فقوموا لها وفي رواية أخرى «أليست نفسا» [62]. نلاحظ ممّا تقدّم أهميّة الآخر في الحوار النبوي فالآخر حاضر :

- كذات بشريّة اختاره الله وأهله بمؤهلات كان بها جديرا بوظيفة الاستخلاف

- حاضر بعقله فاستمع إليه وأسمعه وقبل قراره

---

(59) المائدة : 83/5.

(60) ابن هشام : 217.216/2 بتصرف.

(61) لمزيد التوسّع حول هذا اللقاء انظر ابن هشام المصدر نفسه : 226.215/2.

(62) البخاري ، الجامع الصحيح كتاب الجمعة. باب الجنائز : 107/2 ـ 108.

ـ حاضر بخصوصيّته الدينيّة فالرسول حاور المشرك بمضمون عبادته وحاور أهل الكتاب بمضمون كتابهم، ثمّ احترم قرارهم«إنّ احترام الآخر في المنظور الإسلامي يستوجب مبدأ اللّين والتّسامح لهذا كان صلّى الله عليه وسلّم خير مثال للتّسامح مع الآخر رغم ما لقيه من خصومه من ضروب المقاومة والإيذاء النفسي والبدني. وهذه صور من تسامحه عليه الصّلاة والسّلام.

*** مبدأ التّسامح مع الآخر :**

كان الرسول الكريم المعلّم الأوّل للمسلمين، وكان في توجيهه يربط بين القول والعمل، وحتّى يعطي النّموذج للأخوّة الإنسانيّة التزم صلّى الله عليه وسلّم مبدأ التّسامح مع الآخر ومن صور تسامحه النبوي مع الآخر :

1) **تسامحه مع كفّار قريش** : كان عليه الصّلاة والسلام يطوف مرّة بالبيت وبالقرب منه نفر من كفّار قريش، وكان كلّما مرّ بهم تغامزوا عليه ببعض القول، وفي المرّة الثالثة وقف قائلا : والذي نفسي بيده لقد جئتكم بالذبح (الهلاك) فخاطبه أحدهم:انصرف يا أبا القاسم فوالله ما كنت جهولا. فانصرف [63]. الملاحظ هنا أنّه صلّى الله عليه وسلّم لم يدخل معهم في مشاحنات ومهاترات لفظيّة لأنّ الإساءة ليست من طبعه وقد عبّرت عن هذا السيّدة عائشة بقولها : «ما انتقم رسول الله صلى الله عليه وسلّم لنفسه في شيء إلاّ أن تنهك حرمة الله فينتقم بها له» [64].

وروي عن أنس بن مالك قال : لم يكن رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فاحشا ولا لعّانا ولا سبّابا» [65]. ومن تسامحه كذلك مع قريش أنّه لمّا أصابهم القحط أتاه أبو سفيان فقال : «يا محمّد إنّ قومك قد

(63) ابن هشام، المصدر السابق : 319/1 ـ 320.
(64) البخاري، المصدر السابق : كتاب الأدب : 37/8.
(65) المصدر نفسه : 18/8.

هلكوا فادع الله أن يكشف عنهم فدعا ربّه فكشف عنهم»[66]. ومن تسامحه كذلك أنّه عفا عنهم في فتح مكّة حين خاطبهم قائلا : «يا معشر قريش ما ترون أنّي فاعل بكم ؟ قالوا خيرا أخ كريم وابن أخ كريم. قال : فاذهبوا فأنتم الطلقاء»[67].

2) ـ تسامحه مع اليهود : من تسامحه مع اليهود أنّه صلّى الله عليه وسلّم لمّا فتحت خيبر أهديت له شاة فيها سمّ فقال رسول الله اجمعوا لي من كان هاهنا من اليهود فجمعوا فقال لهم : «هل جعلتم في هذه الشاة سمّا ؟ فقالوا نعم : فقال : ما حملكم على ذلك ؟ قالوا أردنا إن كنت كذابا نستريح منك وإن كنت نبيّا لم يضرّك»[68].

إنّ مبدأ التسامح في حدود الحفاظ على الخصوصيّة أصل من أصول الإسلام علّمه تعالى لرسوله حتّى يكون منهجا سلوكيّا لعامّة المؤمنين بالرسالة، فيبيّن تعالى أنّ جميع النّاس إخوة في الإنسانيّة متساوون في الكرامة، خلقوا للتعارف والتعاون. قال تعالى : «**يَا أَيُّهَا النَّاسُ إِنَّا خَلَقْنَاكُمْ مِنْ ذَكَرٍ وَأُنْثَى وَجَعَلْنَاكُمْ شُعُوبًا وَقَبَائِلَ لِتَعَارَفُوا إِنَّ أَكْرَمَكُمْ عِنْدَ اللَّهِ أَتْقَاكُمْ إِنَّ اللَّهَ عَلِيمٌ خَبِيرٌ**»[69]. والتّسامح واجب إسلامي فلا يحقّ لمسلم أن يؤذي الآخر ما لم تصدر عنه الإذاية. قال تعالى : «**لاَ يَنْهَاكُمُ اللَّهُ عَنِ الذِينَ لَمْ يُقَاتِلُوكُمْ فِي الدِّينِ وَلَمْ يُخْرِجُوكُمْ مِنْ دِيَارِكُمْ أَنْ تَبَرُّوهُمْ وَتُقْسِطُوا إِلَيْهِمْ إِنَّ اللَّهَ يُحِبُّ الْمُقْسِطِينَ**»[70]. هذه دعوة صريحة إلى عامّة المسلمين ليحترموا الآخر حتّى وإن خالفهم في العقيدة، لأنّ الدّين من أوكد الخصوصيّات لا يمكن أن يكره عليه الإنسان. فالله وحده الذي له حقّ محاسبة خلقه على

---

(66) المصدر نفسه : كتاب التفسير : 164/6 ـ 165.

(67) ابن هشام، المصدر السابق : 54/4 ـ 55.

(68) البخاري، المصدرالسابق: كتاب الطبّ : 180/7.

(69) الحجرات : 13/49.

(70) المتحنة : 8/60.

إيمانهم أو كفرهم ولأنّ حكمة التكليف تتجلّى في الاختلاف. قال تعالى : **«كَانَ النَّاسُ أُمَّةً وَاحِدَةً فَبَعَثَ اللَّهُ النَّبِيِّينَ مُبَشِّرِينَ وَمُنْذِرِينَ وَأَنْزَلَ مَعَهُمُ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ لِيَحْكُمَ بَيْنَ النَّاسِ فِيمَا اخْتَلَفُوا فِيهِ»** [71].

لهذا اكتفى صلّى الله عليه وسلّم بالتبليغ والبيان، أوكل أمر الإيمان أو الكفر إلى رغبة الإنسان . قال تعالى : «لا إكراه في الدّين قد تبيّن الرّشد من الغيّ» [72]. هذه صورة من تسامحه صلّى الله عليه وسلّم مع الآخر الذي بواسطته تمكّن من إقامة مجتمع مختلف في عقائده وفي افكاره، لا يجمع بين وحداته إلاّ الصالح المشترك. إنّ المجتمع الذي أقامه صلّى الله عليه وسلّم في المدينة يدلّ على طبيعة انفتاح المسلمين على الآخر فإلى أيّ حدّ تحقّق هذا المبدأ في المنظور الإسلامي.

٧ - التزام الرسول بمبدأ الانفتاح على الآخر :

أكّد القرآن الكريم على أهميّة الاجتماع البشري لما فيه من تبادل المنافع وتحقيق التكامل، وعلى أساس الاستفادة من الآخر قامت الحضارات، والحضارة الإسلاميّة صورة معبّرة على أهميّة حضور الآخر في بناء المجتمع المتعاون. قال تعالى : **«وَمِنْ آيَاتِهِ خَلْقُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ وَاخْتِلاَفُ أَلْسِنَتِكُمْ وَأَلْوَانِكُمْ إِنَّ فِي ذَلِكَ لآيَاتٍ لِلْعَالَمِينَ»** [73]. ثمّ قال : **«لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنْكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا وَلَوْ شَاءَ اللَّهُ لَجَعَلَكُمْ أُمَّةً وَاحِدَةً وَلَكِنْ لِيَبْلُوَكُمْ فِي مَا آتَاكُمْ»** [74].

واختلاف النّاس في عقائدهم لا يمنع تعاونهم. قال تعالى : **«هُوَ الَّذِي خَلَقَكُمْ فَمِنْكُمْ كَافِرٌ وَمِنْكُمْ مُؤْمِنٌ وَاللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ»** [75].

---

(71) البقرة : 213/2.

(72) البقرة : 256/2.

(73) الروم : 22/30.

(74) المائدة : 48/5.

(75) التغابن : 2/64.

إلى جانب الحوار من أجل تصحيح العقيدة بوحدانيّة الله والخروج بالنّاس من عبوديّة الأوثان والشرك إلى عبوديّة الواحد القهّار أقام محمّد بن عبد الله علاقة وديّة بين فئات مجتمعه ومع أجواره. ومن صور انفتاحه صلّى الله عليه وسلّم على الآخر داخل مجتمع المدينة وخارجه :

- إقامة معاهدة بين المهاجرين والأنصار تحدّد حقوقهم وواجباتهم
- إجراء مواعدة بين المسلمين في المدينة واليهود وكانت هذه أوّل خطوة سجلت الانفتاح العملي مع غير المسلمين وضبطت هذه المواعدة حقوق اليهود وواجباتهم في المدينة وضواحيها ومن أهمّ ما نصّت عليه :

* التزام المسلمين بإقامة العدل مع اليهود.

* التزام المسلمين بالدّفاع عن اليهود كما يدافعون عن أنفسهم من أجل حماية الوطن المشترك.

* احترام المسلمين للمعاهدات الموجودة بين اليهود وغيرهم.

* التزام اليهود بالمشاركة في تمويل نفقات الدّفاع المشترك.

* التزام اليهود بعدم إجراء معاهدات مع أعداء المسلمين.

* احترام كلّ من المسلمين واليهود خصوصيّات الآخر وعدم إلحاق الإذاية به.

* تحميل المسؤوليّة التّامة لكلّ من يخرج على بنود المواعدة [76].

(76) لمزيد التوسع حول مضمون الوثيقة انظر:
- اكرم ضياء العمري: المجتمع المدني في عهد النبوّة ط1 دار إحياء التراث.
- ابن هشام : 186،148،146/2.

بعد هذه الخطوة الهامّة في بناء الصفّ الداخلي توجّه الرسول إلى أجواره فأقام معاهدة صلح مع المشركين رأى فيها المسلمون نصرا لقريش ورأى فيها الرسول مستقبلا للمسلمين، وعبّر هذا الصلح عن مدى احترام الرسول صلّى الله عليه وسلّم لخصوصيّات الآخر، فتنازل لمحاوره عن بعض ما ألفه المسلمون كإبدال البسملة بما كان معروفا عند قريش: «باسمك اللّهم». وعوّض عبارة محمد رسول الله بـ «محمّد بن عبد الله». والرسول يرى أنّ هذا التنازل لا يساوي تحقيق الأمن والاستقرار للمجتمعين، ومن أهمّ ما نصّ عليه الصلح:

- العهد على وضع الحرب عشر سنين يأمن فيهنّ النّاس ويكفّ بعضهم على إذاية الآخر [77].
- إجراء معاهدات مع القبائل المجاورة من غير قريش [78] من أجل إقامة الأمن والسلم وتبادل المنافع المشتركة.
- توجيه سفراء إلى الدول المجاورة كدولة الرّوم والحبشة وفارس من أجل إبلاغ الرسالة وتحقيق السّلام [79].

ومن صور تعامله صلّى الله عليه وسلّم مع الآخر من أجل تواصل المنافع وكسب ودّ الأعداء له:

- أنّه استأجر في هجرته دليلا من بني الديلم وكان على الشرك [80].
- أنّه عامل أهل خيبر من اليهود بشطر ما يخرج من الأرض [81].
- أنّه اقترض من يهودي ورهن عنده درعا له [82].

---

(77) انظر نصّ المعاهدة مفصلا في ابن هشام: 255/3 - 273.

(78) انظر عن المعاهدات مع القبائل من أجل تبادل السلم والأمن: محمد حميد الله مجموع الوثائق السياسة للعهد النبوي ط9 ودار النفائس 1987 بيروت ص119 - 120.

(79) انظرمجموع الوثائق السياسيّة للعهد النبوي ص 103 وما بعدها.

(80) البخاري، المصدر السابق كتاب الوكالة: 116/3.

(81) المصدر نفسه: 117/3.

(82) المصدر نفسه باب حدّثنا: 19/6

- أنّه اشترى من مشرك شاة [83].

هذه عيّنات من انفتاحه صلّى الله عليه وسلّم على الآخر من أجل تحقيق التعاون المشترك، وتبادل المصالح، وإقامة الأمن والسّلم بين الأفراد والجماعات، إنّ نجاح الرسول الكريم في إقامة مجتمع تعايشت فيه جميع الأطراف في كنف الأمن والاستقرار وتبادل الشعور بالمودّة وحسن الجوار يعود إلى سلامة المنهج الذي اتّبعه في حواره مع الآخر مهما كان تعنّته وصلفه حتّى يعلّم المسلمين خاصّة والإنسانيّة عامّة أنّه لا تقارب إلاّ بتزكية النفس من التعصّب الأعمى. لأنّ الحقيقة للجميع ليس لأحد حقّ احتكارها وأنّ الله لحكمة شاءها، خلقنا مختلفين في ألسنتنا وألواننا ومناهج تفكيرنا وفي درجات إيماننا وكفرنا.

وقبل إنهاء هذه المداخلة أريد أن أعرّج على أبرز خصائص المنهج النبوي في حواره مع الآخر من أجل بناء مجتمع التّعاون والسلم.

IV - خصوصيّة المنهج النبوي في حواره مع الآخر :

إنّ نجاح الرسالة الإسلاميّة في الانتشار الواسع يعود بالأساس إلى طبيعة الدّين الإسلامي الذي من أبرز خصائصه الانفتاح على الآخر، والتعايش معه في كنف احترام الخصوصيّات. لهذا أعلم تعالى رسوله في أكثر من موضع من كتابه الكريم أنّ مهمّته تتوقّف عند البلاغ لأنّ لكلّ إنسان مؤهلات بها يختار ما يريد وكيف يريد.

ويعود نجاح عالميّة الرّسالة كذلك إلى المنهج النبوي في التبليغ والتّعامل مع الآخر ممّا جعل الآخر يفضّل العيش مع المسلمين عوضا عن بني ملّته، كما حدث مع نصارى بلاد الشام لمّا قدم الرّوم لحرب المسلمين الفاتحين : جاء في كتاب الخراج : «لمّا رأى أهل الذمّة وفاء المسلمين لهم وحسن السيرة فيهم صاروا أشدّاء على عدوّ المسلمين وعونا للمسلمين على أعدائهم، فبعث أهل كلّ مدينة ممّن جرى الصلح بينهم وبين المسلمين

(83) المصدر نفسه كتاب البيوع : 105/3.

رجالا من قبلهم يتحسّسون الأخبار عن الرّوم وعن ملكهم وما يريدون أن يصنعوا. فأتى أهل كلّ مدينة رسلهم يخبرونهم بأنّ الرّوم قد جمعوا جمعا لم ير مثله، فأتى رؤساء كلّ مدينة إلى الأمير الذي خلّفه أبو عبيدة عليهم فأخبروه بذلك، ولمّا تعاقبت الأخبار على أبي عبيدة طلب من ولاّته في مناطق المواجهة إرجاع ما أخذوه من أهل الذمّة لأنّه لم يعد بإمكان المسلمين حمايتهم»[84]. وجاء كذلك عن موقف النصارى من أهل الذمّة قولهم: «ردّكم الله علينا ونصركم عليهم فلو كانوا هم لم يردّوا علينا شيئا»[85]. وقولهم كذلك: «لولايتكم وعدلكم أحبّ إلينا ممّا كنّا فيه من الظلم والغشم، ولندفعنّ جند هرقل عن المدينة مع عاملكم»[86].

كما عبّر عن حسن تعامل المسلمين مع أهالي البلدان المفتوحة قوستاف لوبون بقوله: «والحقّ أنّ الأمم لم تعرف فاتحين راحمين مسالمين مثل العرب ولا دينا سمحا مثل دينهم» ثمّ يقول: «أنّه هو الدّين الوحيد الذي لم يعرض بالقوّة بل أقبل النّاس على اعتناقه بإرادتهم واختيارهم»[87]. إنّ هذا المستوى الرّاقي من حسن الجوار واحترام الآخر يدلّ على سلامة المنهج التربوي في حوار الرسول مع أهل الأديان الأخرى. وبالرّجوع إلى مضمون جلسات الحوار النبوي نستطيع تكوين صورة متكاملة عن المنهج المتّبع في الحوار مع الزعامة الدينيّة ويمكن تلخيصه فيما يلي:

1) - إنّه حوار واقعيّ: اهتمّ صلّى الله عليه وسلّم بقضايا الواقع فكانت طبيعة مجتمع مكّة مختلفة عن مجتمع المدينة. ففي مكّة سادت عقيدة الشرك فكان تقويم الإيمان من أوكد الضرورات. فاهتمّ صلّى الله عليه وسلّم في مكّة طيلة ما يزيد عن ثلاثة عشر عاما بتصحيح

---

(84) أبو يوسف القاضي يعقوب، كتاب الخراج ط4 القاهرة 1392 ص 149 - 150.

(85) المصدر نفسه.

(86) البلاذري، فتوح البلدان، عبد الله أنيس دار النشر للجامعين ص 143.

(87) قوستاف ليون، حضارة العرب، تر. عادل زعيتر، دار إحياء الكتب ص 15 - 16.

مفهوم التوحيد، ولمّا انتقل إلى المدينة كان عامّة سكّانها من اليهود وكانوا موحّدين فالتفت إلى تصويب بعض المفاهيم وأجاب عن كثير من أسئلتهم وحرص على بناء المجتمع المتكامل.

2) ـ إنّه حوار يعتمد الاستدلال : نظرا إلى اختلاف طبائع المتحاور معهم عمد صلّى الله عليه وسلّم إلى تنويع طرق الاستدلال، فهناك من نهضت فطرته فآمن وصدّق، ومنهم من احتجّ بموروثه الثقافي والدّيني، وبعضهم جادل بالعقل. وقد عبّر الرّسول عن هذا التباين في الطّبائع والاختلاف في وجهات النظر بقوله صلّى الله عليه وسلّم : «مثل ما بعثني الله به من الهدى والعلم كمثل الغيث الكثير أصاب أرضا فكان منها نقية قبلت الماء فأنبتت الكلأ والعشب الكثير، وكانت منها أجادب أمسكت الماء فنفع الله بها النّاس، فشربوا وسقوا وزرعوا وأصابت منها طائفة أخرى إنّما هي قيعان لا تمسك ماء ولا تنبت كلأ. فذلك مثل من فقه في دين الله ونفعه ما بعثني الله به فعلم وعلّم» [88]. ويمكن تلخيص منهج الاستدلال فيما يلي :

- منهج يركز على استنهاض الفطرة.
- منهج يركز على استدعاء التاريخ وتقويم الموروث.
- منهج يركز على حجّة العقل.

أ ـ إنّه حوار لاستنهاض الفطرة : إنّ الفطرة السليمة هي الإحساس الصّادق الذي يشعر به الإنسان عندما يتبيّن له الحقّ فيميل إليه. والإحساس الفطري توصّل إليه المهتدون قبل بلوغ الدّعوة، فكان الميل إلى إيجاد المعبود مسعى الإنسانيّة في مختلف مراحلها. ومن صور الفطرة السّليمة في عرب الجاهليّة ما رواه ابن إسحاق قال : اجتمعت قريش يوما في عيد لهم عند صنم من أصنامهم كانوا يعظّمونه وينحرون له

(88) البخاري، الجامع الصحيح بشرح ابن حجر حديث 79 كتاب العلم: 175/1.

ويعكفون عنده فخلص منهم أربعة نفر قال بعضهم لبعض : تصادقوا وليكتم بعضكم على بعض. قالوا أجل... فقال بعضهم لبعض : تعلّموا والله ما قومكم على شيء لقد أخطأوا دين أبيهم إبراهيم ما حجر نطيف به لا يسمع ولا يبصر ولا يضرّ ولا ينفع ؟ يا قوم التمسوا لأنفسكم فإنّكم والله ما أنتم على شيء فتفرّقوا في البلدان يلتمسون الحنيفية دين إبراهيم» [89].

ومن صور تركيزه صلّى الله عليه وسلّم على استيقاظ الفطرة الإنسانيّة ما خاطب به زعماء قريش في حواره معهم عندما عرضوا عليه المال والجاه قال لهم : «ما بي ما تقولون، ما جئت بما جئتكم به أطلب أموالكم ولا الشرف فيكم ولا الملك عليكم، ولكنّ الله بعثني إليكم رسولا، وأنزل عليّ كتابا، وأمرني أن أكون لكم بشيرا نذيرا» [90]. كان جوابه هذا عليه الصلاة والسلام من أجل استنهاض الفطرة النائمة لأنّ ما تستريح إليه النفس يتجاوز كلّ ما هو مادي. فالمال والجاه والسلطان لا يساوي شيئا أمام معرفة الله والتّصديق به والعمل بما يرضيه. وبهذا النوع من الحوار هناك من اهتدى وآمن وهناك من ضلّ وكفر ومثل هذا الأخير ما عبّر به عبد الله بن أبي أميّة (وهو ابن عمّة الرسول صلّى الله عليه وسلّم). قال : «فوالله لا نؤمن بك أبدا حتّى تتخذ إلى السماء سلّما ثمّ ترقى فيه وأنا أنظر إليك حتّى تأتيها ثمّ تأتي معك أربعة من الملائكة يشهدون لك أنّك كما تقول وأيم الله لو فعلت ذلك ما ظننت أنّي أصدّقك» [91].

كما خاطب اليهود مستنهضا جانب الفطرة فيهم قائلا : «يا معشر يهود اتّقوا الله وأسلموا فوالله إنّكم لتعلمون أنّ الذي جئتكم به لحق. قالوا : ما نعرف ذلك يا محمّد فجحدوا ما عرفوا وأصرّوا على

---

(89) ابن هشام : 251/1 ـ 252.

(90) المصدر نفسه : 324/1 ـ 325.

(91) المصدر نفسه : 1/326.

الكفر»[92]. كما خاطب اليهود والنصارى في حوار مشترك قال فيه اليهود : أتريد منّا يا محمّد أن نعبدك كما يعبد النصارى عيسى بن مريم ؟ وقال رجل من نصارى نجران : أوذاك تريد منّا يا محمّد وإليه تدعونا ؟. أجابهم الرسول : «معاذ الله أن أعبد غير الله أو آمر بعبادة غيره فما بذلك بعثني الله ولا أمرني به»[93].

هذه نماذج من حواره صلّى الله عليه وسلّم ركز فيها على مخاطبة الفطرة الكامنة في النفوس والتّي لا تتجلّى لتعبّر عن مرادها إلاّ إذا تخلّص الإنسان من هيمنة المادّة، والتمسّك بالجاه، من أجل ذلك كان أكثر المعارضين لكلّ الأنبياء من المترفين الذين أعمت المصالح الحياتيّة بصيرتهم وطمست فطرتهم المحبّة لتوحيد الله. قال تعالى في هؤلاء : «**وَكَذَلِكَ مَا أَرْسَلْنَا مِنْ قَبْلِكَ فِي قَرْيَةٍ مِنْ نَذِيرٍ إِلاَّ قَالَ مُتْرَفُوهَا إِنَّا وَجَدْنَا آبَاءَنَا عَلَى أُمَّةٍ وَإِنَّا عَلَى آثَارِهِمْ مُقْتَدُونَ**»[94].

ب ـ استحضار التاريخ وإصلاح الموروث : احتجّ أطراف الحوار من مشركين وأهل كتاب في حوارهم مع رسول الإسلام بمرجعيّتهم الدينيّة والثقافيّة، فهم على دين آبائهم ومن أهمّ ما استدلّ به الطرفان أنّهم على دين إبراهيم. فالعرب ادّعوا أنّهم على دين آبائهم، وآباؤهم الأوّل هم ذريّة إبراهيم وكانوا موحدين. روي عن زيد بن عمرو بن نفيل أنّه أسند ظهره يوما إلى الكعبة ثمّ قال : «يا معشر قريش والذي نفس زيد بيده ما أصبح منكم أحد على دين إبراهيم غيري»[95]. إنّ عبادة العرب

(92) المصدر نفسه : 202/2.

(93) المصدر نفسه : 195/2.

(94) الزخرف : 23/43.

(95) الأب جرجس، أديان العرب قبل الإسلام ط2 المؤسّسة الجامعيّة للتوزيع والنشر 1408هـ/1988م. ص 192.

للأوثان والأصنام تتعارض مع عبادة إبراهيم وذريّته أعني الحنيفية السمحة لهذا ذكّرهم الرسول بعبادة آبائهم بقوله تعالى : «قُلْ بَلْ مِلَّةَ إِبْرَاهِيمَ حَنِيفًا وَمَا كَانَ مِنَ الْمُشْرِكِينَ» [96].

كما استدلّ اليهود والنصارى بأنّهم على الإبراهيميّة [97] فاليهود زعموا أنّ إبراهيم كان يهوديّا وكذلك ادّعى النصارى فصوّب الرسول خطأهم بأنّ إبراهيم كان قبل اليهوديّة. كما ردّ على النصارى بأنّ إبراهيم كان حنيفا مسلما. فأجابهم بلسان القرآن. قال تعالى : «مَا كَانَ إِبْرَاهِيمُ يَهُودِيًّا وَلاَ نَصْرَانِيًّا وَلَكِنْ كَانَ حَنِيفًا مُسْلِمًا وَمَا كَانَ مِنْ الْمُشْرِكِينَ» [98].

ج ـ الاستدلال بحجّة العقل : اهتمّ رسول الإسلام في حواره مع المشركين وأهل الكتاب بالتركيز على حجّة العقل والمنطق، فخاطب عقولهم لأنّها أداة الوعي والتمييز في الإنسان، والعقل ملك للجميع باستطاعة كلّ طرف استخدامه للحكم على الأشياء. وقد برز دورالعقل في رفض ظاهرة الشرك عند من استقلت عقولهم عن أهوائهم من ذلك ما روى عن زيد بن نفيل من أنّه لم يدخل في اليهوديّة ولا النصرانيّة وفارق دين قومه فاعتزل الأوثان، وحرّم على نفسه الميتة والدّم والذبائح التّي تذبح على الأوثان [99]. ومن صور تركيزه على حجّة العقل في حواره مع

---

(96) البقرة : 135/2.

(97) من النصوص التوراتية المهتمّة بإبراهيم مثلا :

ـ في ذلك اليوم قطع الربّ مع أبرم ميثاقا قائلا لنسلك أعطي هذه الأرض من نهر مصر إلى النهر الكبير نهر الفرات. (التكوين : 19/15).

وقال أيضا لموسى هكذا تقول لبني إسرائيل يهوه إله آبائكم إله إبراهيم وإله إسحاق وإله يعقوب... (الخروج : 16/3).

ومن النصوص المستدلّ بها عند النصارى مثلا :

ـ كتاب ميلاد يسوع المسيح ابن داود بن إبراهيم ...(متى 1/1).

ـ فإن كنتم للمسيح فأنتم إذا من نسل إبراهيم... (رسالة بولس إلى غلاطية 29/3).

(98) آل عمران : 67/3.

(99) انظر ابن هشام، المصدر السابق : 253/1، البخاري، الجامع الصحيح كتاب المناقب 233/4.

المشركين أنّه وجّه عقولهم إلى التأمّل والتدبر للمقارنة بين الإله الحقّ وبين ما يعبدون، والقرآن حافل بمخاطبة عقول المجادلين في مختلف مجالات العقيدة. من ذلك حواره مع عتبة بن ربيعة عندما تلا عليه مطلع سورة فصّلت حتّى السجدة (38 آية) فتمعّن السامع مضمون الخطاب واقتنع بقوّة الحجّة فطلب من قريش أن تخلي بينها وبين محمّد [100]. ومن حواره العقلي مع أهل الكتاب محاجّته لنصارى نجران اليمن في شأن عيسى عليه السلام وقد أورد الرازي نصّا مطوّلا لهذا الحوار نذكر منه :

قال الرسول : ألستم تعلمون أنّ الله حيّ لا يموت وأنّ عيسى يأتي عليه الموت.

قالوا : بلى.

قال : ألستم تعلمون أنّه لا يكون ولد إلاّ ويشبه أباه ؟

قالوا : بلى.

قال : ألستم تعلمون أنّ ربّنا قيّم على كلّ شيء يكلؤه ويحفظه ويرزقه فهل يملك عيسى شيئا من ذلك ؟

قالوا : لا.

قال : هل تعلمون أنّ ربّنا لا يأكل الطعام ولا يشرب الشراب ولا يحدث الحدث، وتعلمون أنّ عيسى حملته امرأة كحمل المرأة، ووضعته كوضع المرأة، ثمّ كان يطعم الطعام، ويشرب الشراب، ويحدث الحدث.

قالوا : بلى [101].

هذه عيّنات من حواره صلّى الله عليه وسلّم في إحياء الفطرة وتصحيح الموروث، والاعتماد على العقل، وهي جميعا أدوات منطقيّة تستعمل في انجاح الحوار بين الأديان وقد استعمل بعضها أو كلّها في

---

(100) ابن هشام. المصدر نفسه : 323/1.

(101) انظر نصّ المحاورة مطوّلا في تفسير الرازي، ط3 دار إحياء التراث العربي بيروت : 155/7.

حوار المسلمين مع غيرهم من أهل الأديان. لكن الذي تميّز به صلّى الله عليه وسلّم عن غيره من المحاورين والذي نحن في أشدّ الحاجة إليه اليوم هو البعد الأخلاقي والسّلوكي في التأثير الإيجابي على الآخر فكيف تجلّى هذا البعد في التأثير على الآخر.

VII - نجاح البعد الخلقي في الحوار مع الآخر والتأثير عليه :

أدّب الله رسوله وأعدّه لتبليغ رسالة كونيّة خاطب بها جميع الأجناس ومختلف الشعوب، فكان إقناعه صلّى الله عليه وسلّم بحسن الخلق أكثر من تأثيره بحجّة المنطق وصدق العبارة. ومن صور نجاح الخلق النبوي في التأثير على مخالفيه نذكر ما يلي :

روى البخاري عن أبي هريرة قال : «بعث النبيء صلّى الله عليه وسلّم خيلا قبل نجد فجاءت برجل من بني حنيفة يقال له ثمامة بن أثال فربطوه بسارية من سواري المسجد فخرج إليه النبيء صلّى الله عليه وسلّم فقال : ما عندك يا ثمامة ؟ قال : عندي خير يا محمّد إن تقتل تقتل ذا دم، وإن تنعم تنعم على شاكر، وإن كنت تريد المال فسل منه ما شئت. (وبعد ثلاثة أيّام) قال صلّى الله عليه وسلّم : أطلقوا ثمامة فانطلق إلى نخل قريب من المسجد فاغتسل ثمّ دخل المسجد فقال : أشهد أن لا إله إلاّ الله وأشهد أنّ محمّدا رسول الله. يا محمّد والله ما كان على وجه الأرض أبغض إليّ من وجهك فقد أصبح وجهك أحبّ الوجوه إليّ والله ما كان من دين أبغض إليّ من دينك فأصبح دينك أحبّ الدّين إليّ...» [102].

(102) البخاري، الجامع الصحيح باب وفد بني حنيفة : 214/5.

وعن أنس بن مالك قال : «كنت أمشي مع رسول الله صلّى الله عليه وسلّم وعليه برد نجراني غليظ الحاشية فأدركه أعرابيّ فجذب بردائه جذبة شديدة... ثمّ قال : يا محمّد مر لي من مال الله الذي عندك فالتفت إليه فضحك ثمّ أمر له بعطاء» [103].

ومن دعوته الصّريحة إلى الرّفق بالآخر ما روي عن السّيدة عائشة قالت : «دخل رهط من اليهود على رسول الله صلّى الله عليه وسلّم فقالوا : السّام عليكم. قالت عائشة ففهمتها فقلت وعليكم السّام واللّعنة. قالت فقال رسول الله صلّى الله عليه وسلّم : مهلا يا عائشة. إنّ الله يحبّ الرّفق في الأمر كلّه» [104]. هذه طبيعة الخلق النبوي التّي كانت سببا في الاهتداء والاقتداء به صلّى الله عليه وسلّم. وقد أكّد صاحب الرسالة على أهميّة حسن الخلق مع الآخر. قال عليه الصّلاة والسّلام فيما رواه عبد الله بن عمرو رضي الله عنهما قال : لم يكن النبيء صلّى الله عليه وسلّم فاحشا ولا متفحشا وكان يقول إنّ من خياركم أحسنكم أخلاقا» [105].

وروت السّيدة عائشة عن رسول الله أنّه قال : «يا عائشة متى عهدتني فحاشا إنّ شرّ النّاس منزلة يوم القيامة من تركه النّاس اتّقاء شرّه» [106].

هذه عيّنات قليلة من خلق رسول الإسلام الذي ترفّع عن مستوى مخالفيه من المحاورين الذين دخلوا معه في المهاترات الكلاميّة فكان ردّه عليهم بمستوى خلق الأنبياء الذين كانوا جميعا قدوة حسنة قولا وعملا.

---

(103) البخاري. المصدر نفسه كتاب الأدب : 29/8.

(104) المصدر نفسه : 14/8.

(105) المصدر نفسه كتاب بدء الخلق : 230/4.

(106) المصدر نفسه كتاب الأدب : 15/8 ـ 16.

إنّ مجتمعاتنا الإنسانيّة الرّاغبة في الحوار والتّقارب اليوم إذا أرادت أن تحقّق التّقارب العملي، يجب عليها أن تقف وقفة تأمّل، تراجع فيها ذاتها، واختياراتها، ومناهجها، وأن تكون متحليّة بأخلاق أنبيائها الذين كانوا جميعا مثال الترفّع عن أسباب الاختلاف والفتنة، وقدوة حسنة لقبول الآخر واحترامه لأنّ الإنسانيّة أوّلا وآخرا أمّة واحدة في نشأتها وفي رسالتها. فالجميع خلقوا من أصل واحد ومن أجل تحقيق رسالة الاستخلاف التّي لا تكون إلاّ بالتّعاون المشترك وتجاوز الخلافات الدينيّة والمذهبيّة. قال تعالى : **«وَتَعَاوَنُوا عَلَى البِرِّ وَالتَّقْوَى وَلاَ تَعَاوَنُوا عَلَى الإِثْمِ وَالعُدْوَانِ»** [107]. ونبّه تعالى إلى أنّ تغيير المجتمعات نحو الأفضل لا يكون إلاّ بتغيير النفس الأمّارة بالسوء، التّي تقف أمام تحقيق كلّ إرادة خيّرة تسعى إلى الأمن والاستقرار والتّعاون واحترام الإنسان. قال تعالى : **«إِنَّ اللّهَ لاَ يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّى يُغَيِّرُوا مَا بِأَنْفُسِهِمْ»** [108].

---

(107) المائدة : 2/5.

(108) الرعد : 11/13.

الثقافة المزدوجة بين الشرق الغرب

«قصّة يوسف وزوجة العزيز أنموذجا»

الأستاذة منجية السوائحي [*]

التقديم :

مع كلّ انعطافة تاريخية يمر بها العالم العربي الإسلامي تطرح عليه مقولة «الذات والآخر» هل العلاقة بينهما حتمية ؟ هل يفرض علينا تحيين النظم الثقافية والسياسية، وغيرها هذه العلاقة ؟ أو أنّ الأفضل لنا أن ننغلق على أنفسنا لكي لا يخترقنا الآخر الحضاري، فيهيمن علينا، ويفرض منظوماته القيمية على سلوكنا وعاداتنا وتقاليدنا، ويغير مناهج فكرنا وعلمنا [1].

هل نحن مخيّرون في قبول الوافد الغربي، وأعني به هنا الوافد الثقافي، أو نحن مسيّرون، ليس لنا في الأمر من شيء ؟

يجيبنا على كلّ هذه الأطروحات التأريخ للفكر الإنساني، لقد أثبت أن الثقافات والأفكار لا تخضع للحدود التي يضعها البشر، وأظهر عجز الإنسان منع تسرّب الأفكار من مجتمع إلى مجتمع، ومن فضاء معرفي

(*) أستاذة بالمعهد الأعلى لأصول الدين (جامعة الزيتونة ـ تونس).

(1) محمد محفوظ، الإسلام ، الغرب، وحوار المستقبل، ص 11 ، ط (1) المركز الثقافي العربي سنة 1998.

إلى فضاء معرفي آخر مخالف له، ولا يمكننا - على المستوى المعرفي والتاريخي - أن ننكر دور عمليات التراكم الإنساني الذي اشتركت جميع الأنشطة الذهنية والجسديّة في نسج خيوطه، وتحقيقه في الواقع الخارجي بما ساهم في بناء مجتمع متحضر.

من هذا المنطلق تأتي أهميّة «العلاقة بين الذات والآخر، باعتبار أن الأنا والآخر تاريخا وحاضرا هو من صنع ملحمة الحضارة التي تجاوزت فيها الأفكار قوانينه وحدوده الجغرافيّة التي رسمها لنفسه.

ومن هذا المنطلق - أيضا - تأتي قراءتي «لقصّة يوسف وزوجة العزيز»، هذه القصّة كمركز للعفّة والفجور ليست غريبة عن العقل الشرقي ولا عن العقل الغربي، بل هي حاضرة في الثقافة الإنسانيّة فكرا وصورة وأداة ومعنى بما حقق التقاء متواقتا بين عديد الحكايات المتشابهة، كشف فيها الزمن عن حلقات متداخلة ومتجاورة من المعاني والدلالات، وقد مرّت بتطوّرات أعيدت فيها صياغة الحكاية ضمن إعادة صياغة الأفكار، فترسم الانسجامات الثقافية التي تربط بين جوانب المعرفة المختلفة والمتباعدة، بعد أن تخضع لحلقة التأويل المعبّر عنها بحلقة التأويل : Le cercle Hermeneutique، وقد تنتهي معاني الحكاية إلى الإحالة على فكر المؤوّل.

ولا يمكن أن يظهر لنا مفهوم Concept حلقة المعنى في «قصّة يوسف وزوجة العزيز إلاّ بعد ارتدادنا إلى الوراء، لنسبر أصول النشأة، ونرصد مراحل التطوّر، وبعدها تنكشف لنا مواطن الاتفاق أو التقارب بين هذه الحكاية وما يشابهها.

قصّة يوسف وزوجة العزيز :

في هذه القصّة محاور عدّة، ولكنّي اخترت منها «يوسف وزوجة العزيز» لما لهذا المحور من أثر في التفاعل الثقافي بين الحضارات أوّلا، ولمقدرته على استقطاب اهتمام الكتاب والمفسرين في الثقافتين الغربية

والشـرقيّـة ثانيا. وبما أني لا أستطيع الإحـاطة بكلّ مـا كتب في حكاية يوسف ومـا قاربها فـي مقـال صـغيـر فـإنّي اقـتـصرت على ذكـر نصـوص شرقيّة، ونصـوص غربيّـة من أشهر مـا عرف في هذا المجال، انتقيتها من ملـحـمـة «جلجـامش» «GILGAMESH» ، ومن مـسـرحـيـة «يوربيـد» «EURIPIDE» : «فيـدرا» «PHEDRE» و«هيـبوليـتس» «HIPOLYTE». ثمّ انتقلت إلى الكتب السمـاويّة (التـوراة) و(القرآن) لأختم بنماذج من قـراءة يهـوديّة لهذه القصّة حسب ما جاء في «ميدراش رباه» وفي «هاجاده»، وكذلك قـراءة إسـلاميّة حسب مـا جـاء عند الجامي الشـاعـر الفـارسي والكسائي في كتابه «قصص الأنبياء».

المـرأة بين العشق والانتقام

I ـ فـي النصوص الشـرقيّـة :

1) ـ ملحمة جلجامش : GILGAMESH :

لمحة موجزة عن هذه الملحمة :

ملحـمة جلجـامش بعـبارة فـراس السـواح : «هي أطول وأجـمل نص شـعـري وجـد في بلاد الرافـدين، وتـعـدّ من روائع الأدب الإنسـانـي عـبـر العصـور، رغم أنّها تعود بشكلهـا الأخير إلى الألف الثـاني قبل الميلاد، فـإنّها مـازالت حتى اليـوم حيّـة نابضة، تـهزّ قلب ووجـدان قارئهـا في كلّ مكان، ترجـمت لجـمـيع اللّغـات الحـيّـة في عـالمنا الحـديث ووضـعت لهـا الألحـان الموسيقيّة في أكثـر من بلد أوربي ولها أكثـر من ترجمة للّغة العـربيّة [2]..

وموضـوعهـا مجـموعـة من التأمـلات الفلسـفيّة والميتافيـزيقيّة، حـول الموت والحيـاة والعـالم الآخر بجنته وجحيمه، ومعـضلة الإنسان الأزليّـة : الخلود، وموقف الإنسـان من القوى الغيبية» [3].

نعود الآن إلى موضوعنا، نقرأ في هذه الملحمة هذا النص :

---

(2) فراس السواح، ملحمة جلجامش، ص 5، ط (2) . دار الكلمة والنشر، بيروت . 1983.

(3) ملحمة جلجامش ، ص 17 - 18.

«غسل جلجامش شعره الطويل، وأسدله على كتفيه، نظف أسلحته، وارتدى ثيابه الملكيّة، وضع التاج على رأسه، رأته الآلهة عشتار راق لعينها، تاقت إلى وصاله، وعندما وضع جلجامش تاجه على رأسه شخصت عشتار العظيمة إلى جماله :

تعال يا جلجامش وكن حبيبي
هبني ثمارك هديّة
كن زوجا لي وأنا زوجا لك
سآمر لك بعربة من ذهب ولازورد
وتدخل بيتنا مضمّخا بشذى الآرز

جلجامش العارف الحكيم يعلم ما يخبّئه له حبّ عشتار، فهي آلهة الطبيعة الخصيب، وربة العشق الجسدي، الضامن للتناسل، وبذا فهي مشغولة أبدا بالفعل الجنسي، مثالا يحتذى من الطبيعة والإنسان، لا تخلص لزوج، ولا تكتفي بحبيب، يرفض جلجامش تقرّبها، ويعيّرها بتقلّب أهوائها، تثور ربّة السماوات العظيمة، يتفجّر جانبها الآخر المدمّر كآلهة دمويّة ترعى الحرب والمواقع، تعرجُ في السّماء السّابعة حيث أبوها «آنو» كبير الآلهة، تطلب لجلجامش انتقاما، «آنو» العارف بطبعها يسلّمها عنان ثور السّماء، الوحش الجبّار، تهبط به الأرض ليقتل لها جلجماش عاث الثور في الأرض فسادا، قتل مئات الرجال، يصل إلى البطلين، ولكنّهما أمسكا به وأجهزا عليه، قدّما قلبه قربانا لإله الشّمس.

صعقت عشتار، أسقطت ما في يدها، راحت كالمجنونة تجري في كل الأنحاء تصعد سور «أوروك»، تصرخ بأعلى صوتها : «ويل لك يا جلجامش، لقد مرّغتني بالتراب، من قتل ثور السّماء ؟ [4].

في هذا النصّ تعشق المرأة الرجل لجماله «شخصت عشتار العظيمة إلى جماله»، وليست أيّ امرأة إنّها الآلهة العظيمة، ولا يذهب في ظنّها أن

(4) ملحمة جلجامش ، ص 10 - 11.

يرفض حبّها جلجامش ملك أوروك URUK، الأقلّ منها درجة، ولكن جلجامش لا يقبل ذلك وله أسبابه، فهي امرأة متقلّبة الأهواء، لا تحافظ على حبّ واحد، دائمة الفعل الجنسي.

تردّ عشتار ISHTAR الفعل، تبحث عن الانتقام عند أبيها، فيسلمّها الوسيلة الثور الوحش، ولكن جلجامش يقتله بمعونة صديقه أنكيدو ENKIDU، إذا الرجل الملك - في الميثيولوجية السوريّة والبابليّة- يتغلّب على المرأة الآلهة.

2) في الميثيولوجيّة المصريّة :

اكتشفت بردية في القرن التاسع عشر، ويعود تاريخ تدوينها إلى سنة 1250 ق.م. روي هذه القصّة في البرديّة حكاية الأخوين «أنوب وباطا» يسكن «باطا» مع أخيه «أنوب» وزوجته، تغرم المرأة بأخ زوجها، تحاول استمالة قلبه إليها بكلّ أشكال الإغراء، ولكنّه يصدّها صدّ العفيف الذي يرفض خيانة أخيه وتحرّض الزوجة أنوب على قتل أخيه وتزعم أنّه راودها عن نفسها فيقرر قتله وقبل ذلك تتكلّم بقرة وتعلم «باطا» بما عزم عليه أخوه، فيهرب عبر النهر المسحور، ولم يتمكّن «أنوب» من اللحاق به، ومن وراء الشاطئ يخبر «باطا» أخاه بخيانة زوجته له، وأنها هي التي راودته عن نفسه فامتنع، فيقتل «أنوب» زوجته، ثمّ يذهب للبحث عن أخيه فيعثر عليه وقد وقع بين يدي امرأة لعوب يخلصه منها، ثمّ يعتلي «باطا» عرش الفرعون ويدعو أخاه ليشاركه في الحكم.

إنّ المرأة في الحكاية الأولى والحكاية الثانية شهوانيّة وخائنة ولعوب، تغازل الرجل وتدعوه للوصال، ولما يرفض تنتقم منه، ولكلّ طريقتها في

الانتقام. وكان الرجل عفيفا متعقّلا، لا ينساق وراء شهواته الجنسيّة، لذلك يتحقق له الانتصار على المرأة وإن كانت من علية القوم.

II ـ في النصوص الغربيّة :

1) ـ مسرحيّة هيبوليس : Hipolyte Porte-Couronne ليوربيد Euripide، والتي استخلص منها أوربيد تراجيديا Tragédie أولى وجريئة تحمل عنوان Hipolyte Voilé لأنّ هيبوليس غطى وجهه لما أعلمته زوجة أبيه بحبها له.

قد عرضت هذه المسرحية في القرن الخامس قبل الميلاد، وتدور أحداثها حول ثلاث شخصيّات تتوسطهم امرأة «تيسيوس» Thesé الزوج، الملك، فيدر Phèdre زوجة الملك، هيبوليتس Hipolyte الأمير ابن الملك.

تغرم المرأة بابن زوجها، لقد أسكنت الآلهة حبّه قلبها زمنا طويلا وهي صامتة، ولما لم تعد قادرة أعلنت حبّها لهيبوليتس فلم يستجب لها فتصاب بالمرض إلى حدّ الهزال، وتهدّد بالانتحار وتحمله المسؤوليّة، فتنصحها مربيتها أن لا تنتحر، لأنّه سيصبح لابن زوجها أسبقيّة على أبنائها. ولما لم تجد معه حلا اتهمته لدى الملك بالخيانة فقتله، وفي حالة يأس تنتحر فيدرا [5].

عدت المرأة في هذه الحكاية الغريبة ضحية الآلهة، أكثر منها المرأة الشهوانيّة والخائنة والشريرة، وتقف الآلهة في الميثولوجيا اليونانية إلى جانب المرأة وضدّ الشاب العفيف وتحمّله مسؤولية عذابها.

نلاحظ تشابه الخيوط الكبرى بين حكاية «جلجامش وعشتار» و«أنوب وباطا» و «فيدرا وهيبوليتس» رغم وجود بعض الفوارق الطفيفة. فالحكايات الثلاث تدور حول حب المرأة للرجل ونهاية الرجل الذي

---

(5) Racine, Théatre complet II, Phèdre , P 281, 1983 . Edition Gallimard. 341 et 547

يرفض حبّها، وأن النساء الثلاث من مراتب عليا : فالأولى آلهة، والثانية زوجة لرجل قادر على القتل، والثالثة زوجة الملك ولا يمكن أن يكون هذا التشابه وليد الصدفة إنّما هو وليد التفاعل الثقافي الذي سيزداد وضوحا لكم مع عرض قصّة يوسف في التوراة وفي بعض شروحه وفي القرآن وبعض قراءاته.

III - قصّة يوسف في التوراة :

لا مندوحة لنا من ذكر النص كما جاء في التوراة وعبارته : «أما يوسف فأنزل إلى مصر واشتراه بوطيفار خصيّ فرعون، رئيس الشرطة، رجل مصر من أيدي الاسماعيليين الذين أنزلوه هناك، وكان الرب معه فكان رجلا ناجحا...

وحدث بعض هذه الأمور أن امرأة سيده رفعت عينيها إلى يوسف وقالت : «اضطجع معي»، فأبى وقال لامرأة سيده : «هو ذا سيدي لا يعرف ما في البيت، وكلّ ماله قد دفعه إلى يدي، وليس هو في هذا البيت، ولم يمسك عني شيئا غيرك، لأنّك امرأته. فكيف أصنع هذا الشرّ العظيم وأخطئ إلى الله».

وكانت إذا كلّمت يوسف يوما فيوما لم يسمع لها أن يضطجع بجانبها ليكون معها. ثمّ حدث نحو هذا الوقت أنّه دخل البيت ليعمل، ولم يكن إنسان من أهل البيت هناك في البيت، فأمسكت بثوبه قائلة : اضطجع معي، فترك ثوبه في يدها وهرب إلى خارج. عندها نادت أهل بيتها وكلّمتهم قائلة : انظروا قد جاء إلينا برجل عبراني ليداعبنا، دخل إليّ ليضطجع معي، فصرخت بصوت عظيم، أنه ترك ثوبه بجانبي وهرب وخرج إلى خارج. فوضعت ثوبه بجانبها حتى جاء سيده فكلمته

بمثل هذا الكلام قائلة : «دخل إليّ العبد العبراني الذي جئت به إلينا ليداعبني، و كان كلما رفعت صوتي وصرخت أنه ترك ثوبه بجانبي وهرب إلى خارج».

فكان لما سمع سيده كلام امرأته الذي كلمته به قائلة : «بحسب هذا الكلام صنع بي عبدك، أن حمي غضبه فأخذ يوسف سيده ووضعه في بيت السجن» [6].

ركّزت القصّة على شخصيّة يوسف في التوراة، إنّه الرجل الناجح برعاية الرّب، أمّنه صاحب الشرطة على ماله وبيته فكان عند حسن الظن، وتمتع بالاطمئنان بعدما لاقاه من إذاية إخوته له إلى أن تتسلط عليه زوجة بوطيفاز فتراوده عن نفسه فيأبى خيانة سيّده فتكيد له المرأة ليدخل السجن.

نلاحظ أنّ الشخصية الرئيسية هو يوسف وحدث المرأة عابر في حياته، فقد حقّق انتصارات عدّة، انتصر على إخوته الذين دبّروا مكيدة قتله، وانتصر على المرأة فلم ينصع لمغرياتها، وجد مكانة خاصّة في السجن إذ أصبح هو رئيس المسجونين، وينتهي به المطاف عند جزاء أوفى جازاه به ربّه فأصبح وزيرا لفرعون «قال فرعون ليوسف : «انظر قد أقمتك على أرض مصر، ونزع فرعون خاتمه من يده وجعله في يد يوسف، وألبسه ثياب خزّ، وجعل طوقا من الذهب في عنقه وأركبه مركبته الثانية ونادوا أمامه : اركعوا، «وأقامه على جميع أرض مصر» [7].

وتنتهي بنا المقارنة بين يوسف الشاب العفيف الذي يخاف مقام ربّه والمرأة المراودة إلى أن المرأة في الفكر اليهودي منبع الشرّ والرّذيلة،

---

(6) العهد العتيق ، سفر التكوين ، فصل 39، فقرة 19- 21، ترجمة الآباء اليسوعيين ، بيروت 1882.

(7) نفس المصدر أعلاه.

تحرض الرجل على الوقوع في الخطيئة، ومن لا يتبع أهواءها يكرمه ربّه غاية الإكرام كما هو الشأن بالنسبة ليوسف عليه السلام.

التفسيرات اليهوديّة للقصّة :

من أهمّ التفسيرات اليهوديّة كتاب : «نقش البطارقة الإثني عشر» وفيه عرض لسيرة أبناء يعقوب الأثني عشر. ومن هذه العهود، يقدّم «عهد يوسف» بسطة وافية عن حياة يوسف، وتجربته مع زوجة بوطيفار لا تخلو من إضافات جديدة فصوّر يوسف إنسانا عاديّا يتضرّع لربّه بالصلاة والبكاء والصوم ليصرف عنه هذه المرأة حتى لا تضغط عليه إغراءاتها المتكرّرة، وتوسع هذا العهد في الحكاية مبيّنا طرق توسّل المرأة ليوسف حيث تستعمل معه الترهيب والترغيب ،فتهدّده بالسجن مرّة، وتعده أن يصبح سيدا لها مرّة أخرى، وتظهر له مرّة أخرى الإغراء الفاضح فتتعرّى أمامه مبالغة في التزيّن. ومرّة تقترح عليه قتل زوجها وتوليته مكانه، ومرّة تعرض عليه أن تتبع دينه، ولما لم ينفع معه كلّ ذلك تهدّده بقتل نفسها فيحذّرها من ذلك، ويذكر لها أن زوجة أخرى ستحلّ مكانها وتلحق الضرر بأبنائها وهنا نلاحظ التشابه بين نصيحة المربية لفيدار Phèdre ونصيحة يوسف لراعيل.

وفي نهاية الأمر تدبّر راعيل سجن يوسف ولا تنقطع عن زيارته فيه. ويضيف الشرح المسمى «مدراش رباه» إضافات عديدة أيضا بدأت مع بداية كتابته سنة 444 ق.م وتواصلت إلى سنة 270 م.

وأهمّ إضافة لقصّة يوسف في هذا الشرح أنّ الله عاقب بوطيفار فجعله خصيا لأنّه اشترى بوسف لغرض اللواط. وأعطى صورة قبيحة عن المرأة، إنّها عاهرة تخلّت عن حيائها ودعت يوسف صراحة لمضاجعتها، وهي امرأة قاسية القلب وحقود، دبّرت مكيدة لسجن يوسف، وكانت تتردّد عليه في السجن، وكلّ مرّة تضع شوكة أسفل ذقنه لترغمه على النظر إلى جمالها. وقد أثر في يوسف إغراء المرأة ولكنّه تغلّب عليه بقوة إيمانه وحماية الرّب له.

ويصف نص «الهاجاده» المائدة التي قدمتها زوجة بو طيفار للنسوة اللاتي عيرنها بحبها ليوسف، وكيف قطعن أيديهنّ لمّا رأين جماله ويركز جوزيف فلافيوس JOSEPH FLEVIUS في كتابه «الآثار القديمة لليهوديّة» Les Antiquités Judaîques على جمال يوسف المتسبب في إغراء المرأة.

IV - قصّة يوسف في القرآن

تفرض طبيعة هذا البحث الوقوف عند النصوص ونص القرآن هو التالي : «وقَالَ الذي اشْتَرَاهُ منْ مصْرَ لامْرَأته : أكْرِمي مَثْوَاهُ عَسَى أنْ يَنْفعَنَا أوْ نَتَّخِذَهُ ولَدًا، وكَذَلكَ مكَّنَّا لِيُوسُفَ في الأرْضِ ولِنُعَلِّمَهُ منْ تَأوِيلِ الأحَادِيث، وَاللَّه غَالبٌ عَلَى أمْرِه، ولَكِنَّ أكْثَرَ النَّاسِ لاَ يعْلَمُونَ. ولَمَّا بلَغَ أشَدَّهُ آتيْنَاهُ حُكْمًا وعِلْمًا وكَذَلكَ نَجْزِي الُمحْسنِينَ. ورَاوَدَتْهُ التي هُوَ في بيْتِهَا وَغَلَّقَت الأبْوَابَ، وقالَت : «هيْتَ لَكَ. قَالَ : مَعَاذَ اللَّه إنَّهُ رَبِّي أحْسَنَ مثْوَايَ إنَّهُ لاَ يُفْلِحُ الظَّالِمُونَ. ولَقَدْ همّتْ بِه وهَمّ بِهَا لَوْلاَ أنْ رأى بُرْهَانَ ربِّه، كَذَلكَ لنَصْرِفَ عَنْهُ السُّوءَ وَالفَحْشَاءَ إنَّهُ منْ عبَادنَا الُمخْلَصينَ. واسْتَبَقَا البَابَ وقَدَّتْ قَميصَهُ منْ دُبُرٍ وأَلْفَيَا سَيِّدَهَا لَدَى البَاب. وقَالَتْ : مَا جَزَاءُ مَنْ أرادَ بأهْلك سُوءًا إلاَّ أنْ يُسْجَنَ أوْ عَذَابٌ ألِيمٌ.» قَالَ : هِيَ رَاوَدَتْنِي عَنْ نَفْسِي، وَشَهِدَ شَاهِدٌ منْ أهْلِهَا إنْ كَانَ قَميصُهُ قُدَّ منْ قُبُلٍ فَصَدَقَتْ وَهُوَ منَ الكَاذبِينَ. وإنْ كَانَ قَميصُهُ قُدَّ منْ دُبُرٍ فَكَذَبَتْ وهُوَ منَ الصَّادقِينَ. فَلَمَّا رأى قَميصَهُ قُدَّ منْ دُبُرٍ قَالَ : إنَّهُ منْ كَيْدكُنَّ إنَّ كَيْدَكُنَّ عَظيمٌ. يُوسُفُ أعْرِضْ عَنْ هذَا. واسْتَغْفِرِي لِذَنْبِك إنَّك كُنْت منَ الخَاطئينَ.

وَقَالَ نِسْوَةٌ في الَمدِينَة امْرَأةُ العَزِيزِ تُرَاوِدُ فَتَاهَا عَنْ نَفْسِه قَدْ شَغَفَهَا حُبًّا إنَّا لَنَرَاهَا في ضَلاَلٍ مُبِين. فَلَمَّا سَمعَتْ بمَكْرِهنَّ أرْسَلَتْ إلَيْهِنَّ وَاعْتَدَتْ لَهُنَّ مُتَّكَأً وَآتَتْ كُلَّ وَاحِدَة منْهُنَّ سكِّينًا وقَالَتْ : أُخْرُجْ عَلَيْهِنَّ فَلَمَّا رَأَيْنَهُ أكْبَرْنَهُ وقَطَّعْنَ أيْدِيهنَّ وَقُلْنَ حَاشَا للّه مَا هذَا بَشَرًا إنْ هذَا إلاَّ مَلَكٌ كَرِيمٌ. قَالَتْ فَذَلكَ الّذي لُمْتُنَّنِي فيه، ولَقَدْ رَاوَدْتُهُ عَنْ نَفْسِه فَاسْتَعْصَمَ ولَئِنْ لَمْ يَفْعَلْ مَا آمُرُهُ لَيُسْجَنَنَّ وَلَيَكُونَنَّا من الصاغرين. قال : رَبِّ السِّجْنُ

أَحَبُّ إِلَيّ مِمَّا يَدْعُونَنِي إِلَيْهِ، وَإِلاَّ تَصْرِف عَنّي كَيْدَهُنَّ أَصْبُ إِلَيْهِنَّ وَأَكُنْ مِنَ الجَاهِلِينَ. فَاسْتَجَابَ لَهُ رَبُّهُ فَصَرَفَ عَنْهُ كَيْدَهُنَّ إِنَّهُ هُوَ السَّمِيعُ العَلِيمُ، ثُمَّ بَدَا لَهُمْ مِنْ بَعْدِ مَا رَأَوُا الآيَاتِ لِيَسْجُنُنَّهُ حَتَّى حِينٍ» [8].

يبدو لنا التشابه كبيرا بين قصة يوسف في القرآن والتوراة، لقد بـــدأت القصّة برؤيا تكاد تكون هي نفسها، نصها في التوراة «رأيت حلما - أيضا - كأن الشمس والقمر وأحد عشر كوكبا ساجدة لي» [9] ونصها في القرآن «إذ قال يوسف لأبيه يا أبَتِ إني رأيت أحد عشر كوكبا والشمس والقمر رأيتهم لي ساجدين» [10]، ونفس أحداث القصّة - تقريبا - تتكرّر هنا وهناك مع ذلك نمّت الآيات القرآنيّة تلك الأحداث وغذّتها بإضافات جديدة أهمّها : إظهار يوسف في صورته البشريّة. إنّه إنسان صاحب غريزة «همّت به وهمّ بها لولا أن رأى برهان ربّه». وتتوسط المرأة الحدث فهي راودت يوسف عن نفسه، فامتنع عنها، وأمام مشهد صحيح تتصارع فيه الفضيلة مع الرذيلة وتخرج فيه الألفاظ من الأفواه لتعبّر عن أحاسيس متضاربة : أحاسيس بالوفاء، والهروب من الخيانة، وأحاسيس بالخضوع، خضوع امرأة الوزير لأهوائها فتتنازل عن دلّها وكبريائها لتنكسر أمام عبد في قصرها، فيعتزّ عليها العبد الضعيف بالتقــوى والأمانـــة والترفع عن الخيانة [11] ويعصمه ربّه بما رآه في براهينه [12] يعصمه أوّلا من المرأة لمّا همت به وهمّ بها، ويعصمه ثانيا

---

(8) يوسف 23/12 - 35.

(9) سفر التكوين ، فصل 28، فقرة 12 - 13.

(10) يوسف 4/12.

(11) رشيد رضا، تفسير المنار، ج 12 ،ص 278 ، ط (2) دار المعرفة، بيروت، دون تاريخ • طبع.

(12) القشيري، لطائف الإشارات، ج 3، ص 178 .

من غضب سيده لما حرضته زوجته على سجنه أو تعذيبه ،وشهد شاهد من أهلها، شهد على قدّ القميص من دبر والذي أرادت المرأة أن تتخذه دليلا ضدّ يوسف فانقلب دليلا ضدّها بشهادة الشاهد.

ومن ألطف إضافات القرآن لهذه القصّة هذا الشاهد، وموقف الزوج من يوسف، لم ينسق مع كلام زوجته ،فلمّا رأى قميصه قدّ من دبر قال : إنّه من كيدكنّ إن كيدكنّ عظيم، ،يوسف أعرض عن هذا واستغفري لذنبك إنّك كنت من الخاطئين».

والمحاكمة التي عقدتها المرأة للنسوة اللآتي عيرنها، لتبرر سبب حبّها ليوسف وقد عذرنها في ذلك ،فلما رأينه أكبرنه وقطعن أيديهنّ وقلنا حاش لله ما هذا بشرا إن هذا إلا ملك كريم». كذلك اعتراف المرأة بمراودتها ليوسف أمام النسوة «ولقد راودته عن نفسه فاستعصم ولئن لم يفعل ليُسجننّ وليكونًا من الصاغرين» ثمّ أمام زوجها لما خرج يوسف من السجن ،**قالت امرأة العزيز الآن حصحص الحق أنا راودته عن نفسه وإنّه لمن الصادقين»** [13].

وتنتهي القصّة في القرآن - أيضا - بتوليه وزارة المال في دولة الفرعون ،وقال الملك ائتوني به أستخلصه لنفسي، فلما كلّمه قال : إنّك اليوم لدينا مكين أمين، قال : اجعلني على خزائن الأرض إني حفيظ عليم، وكذلك مكّنا ليوسف في الأرض يتبوّأ منها حيث يشاء نصيب برحمتنا من نشاء ولا نضيع أجر المحسنين» [14].

في هذه القصّة أشار القرآن في منتهى الإيجاز والإعجاز إلى أدب رائع في العفة والاعتراف بالذنب، أسس لقيم أخلاقية إنسانية صاغها في أسلوب فنّي تنساب فيه الخواطر في إطار خطوط عامّة، لم تفصل الجزئيات الدقيقة، مما حمّل هذه القصّة النموذج المستقبلي الذي سمح

(13) يوسف 51/12.

(14) يوسف 54/12 - 56 .

للكتاب والمفسرين والقراء بنسج ما تجود به المخيلة الإسلاميّة متأثرة بالتراث الإنساني واليهودي بالخصوص.

الكتابات الشرقيّة حول قصّة يوسف :

اهتمّ الكتاب الشرقيون بهذه القصّة اهتماما كبيرا مما جعلها أحسن قصّة تروى في التراث الشرقي الإسلامي. وتضمنت كتاباتهم لمحات جديدة أو مستمدة من الكتابات الشرقية القديمة والكتابات الغربية. ومن تلك الكتابات ما جاء في كتاب قصص الأنبياء للكسائي محمد بن عبد الله [15]. جمع الكسائي في قصّة يوسف بين ما جاء في الثقافة الغربية وما جاء في القرآن وما جادت به مخيلته فيصف كيفية مراودة زليخا ليوسف بهذه العبارات :

«شغفت بحبه فقالت له : ما أحسن كلامك وأطيب نعمتك.....

فقال : يا زليخا لو رأيتني بعد الموت لأنكرتني، ولم تري أحسن مني.

فقالت : يا يوسف شغفت بحبك و لا بدّ لي من مراودتك عن نفسك.

فقال : لا يا زليخا من بعد ما رأيت من الآيات ترتكبين المعصية.

فقالت زليخا : ما أحسن لغتك غير أني لا أفهمها.

فقال يوسف : إنّها لغة جدي إبراهيم، لولا أنّها محرمة على من يشرك بالله لعلّمتك إياها، ولكن أكلمك إن شئت بالحورانية.

قالت : وأنا أحبّ اللّغة الحورانية إنها لغة مصر.

فلم تنته إلى أن راودته ثانية وذلك أنها بنت لنفسها بيتا حسنا مزينا بكل زينة سمته بيت الفرح والسرور، وزينت نفسها، وقعدت على سريرها، ودعت يوسف وأجلسته على الكرسي وغلّقت الأبواب وأرخت الستور ثم قالت : هيت لك، معناه أنا لك، وقد تزينت.

---

(15) الكسائي . محمد بن عبد الله . قصص الأنبياء، مج. 1 ص 157 179 ـ ط. مطبع بريل، لندن، 1922.

فقال : وأين زوجك قوطيفار
قالت : ما أصنع به وأنت الحبيب، وأنا لك حبيبة.
فقال : إني أخشى الله من هذا البيت أن يكون بيت الحزن، وبقعة من بقاع جهنّم.
فقالت : يا يوسف قلبي يحبك فارفع رأسك وانظر ني في حسني وجمالي.
فقال لها : صاحبك أحقّ بذلك مني.
فقالت : أدن مني يا يوسف
قال : أخاف أن يذهب نصيبي من الجنّة
قالت : إني قد سترت أمري من الناس فاقرب مني.
قال : فمن يسترني من الله ربّ العالمين

قالت : إن لم تفعل ذلك قتلت نفسي في ساعتي هذه وتقتل أنت بسببي ثمّ قامت فقرّبت يدها إلى سكين لتقتل بها نفسها خداعا منها ليوسف. فبادر إلى السكين وأخذها من يدها ورماها فألقت نفسها عليه وهمّت به وهمّ بها فهبط جبريل وتمثل له في صورة أبيه.

ويواصل الكسائي الرواية كما جاءت في القرآن إلى أن يصل إلى وصف المائدة التي أعدّتها للنساء فيضيف إليها توضيحا بقوله : «أعدت لهن طعاما وفرشا وزينت لهن المجلس ودعت امرأة الكاتب والوزير وصاحب الخراج وصاحب الدولة وأمثالهنّ من نساء أصحاب العزيز فلما حضرن قعدن في مجالسهن وقدمت لهن صفا يا الأترج والعسل... وآتت كل واحدة منهم سكينا ثمّ إنّها زيّنت يوسف بأحسن الزينة وقالت : أخرج عليهنّ ضاحكا مستبشرا رافعا رأسك حتى ينظرن إلى حسنك وجمالك.

ثمّ دخلت إليهن وقدّمت لكل واحدة منهن سكينا وإناء فيه أترج، فأخذ النساء في الأكل، فأرسلت زليخا إلى يوسف، قالت : أخرج عليهن

كما أمرته فلما تبسم بدت ثناياه كأنها در منظوم، ووجهه كالبدر ليلة تمامه وكماله فلما نظرن إليه أكبرنه وقطعن أيديهن في الأتراج ،وتتتابع الأحداث موافقة تماما للنص القرآني إلى أن يطلب الملك الإتيان بيوسف فيقول الكسائي : «ثمّ دعا وزيره ودفع إليه تاجه وسيفه وفرسه الذي كان يركبه في يوم الزينة، وانطلق الوزير إلى يوسف وأركبه فرس الملك وأتى به إلى الملك فعانقه الملك وأجلسه على السرير وسط القبّة.

وأصاب زليخا ما أصاب القوم من الجهد والجوع فباعت ما تملكه وصارت مملوكة ليوسف، فأقبلت يوما إلى يوسف وقالت : يا يوسف سبحان من جعل العبيد ملوكا، وأعزّهم بطاعتهم، وأذلّ السادات بمعصيتهم، لا إله إلاّ الله وحده لاشريك له.

فقال يوسف : من أنت أيتها المرأة ؟

فقالت أنا زليخا امرأة العزيز، وذكرت حاجتها إلى الطعام فبكى يوسف.

وقال لها : إنني باعث إليك بجميع ما تحتاجين إليه. وأردّ عليك جميع أموالك وعبيدك، وأنت سيدة كما كنت، ثمّ تزوجها بشهادة الملك، وبحضور ملوك مصر، وردّ عليها حسنها وجمالها وشبابها، فلما دخل عليها وجدها بكرا.

فقالت له : والله ما مسني ذكر قطّ، وزوجي قوطيفر كان عنينا، ثمّ ولدت له ولدين فسمى أحدهما أفرائم والثاني منشا».

وممن تأثر بالتراث العربي - أيضا - في قصّة يوسف الشاعر الايراني الجامي نور الدين عبد الرحمان من رجال القرن الخامس

عشر، ولد سنة (1414م) وتوفي سنة (1492م) صدّر القصة بعناصر وجدت قبل القرآن، وملخص ما جاء في القصيدة الفارسية أن آدم رأى سلالته فكان يوسف أجمل من رأى تلك السلالة، فالجمال ينضوي عند رؤيته. ورأت زليخا - الشابة الأميرة ربة الخدْرِ - ثلاث مرّات في منامها شابا جميلا يعجز اللسان عن وصف بهائه، وطلب منها أن تحتفظ بحبها له، وأعلمها حلمها أنه سيكون وزير الفرعون الأكبر. تطبيقا لحلمها طلبت زليخا من أبيها أن يزوّجها من الوزير الأكبر لمصر، ففعل ولكنها تكتشف - عند زواجها منه - أنّه ليس الشاب الذي رأته في المنام، فيوحي لها جبريل أنّها ستجد حبّها عن طريق هذا الزواج.

وتلتقي بيوسف يباع في السوق وهي في طريقها إلى قصرها أثناء حفل الزواج، فتلحّ على زوجها أن يشتريه، وكان الفرعون راغبا في شرائه ولكن تنازل عنه لوزيره لأنّه كان خصيا فيتخذه ولدا. وتبالغ القصيدة في ذكر التفاصيل فتبرز دور زليخا في مراودة يوسف، والنصح الذي أسدته لها مربيتها، والمائدة التي أعدتها للنسوة، وأسباب دخول يوسف السجن وخروجه منه، ثمّ موت الوزير وتتشرد زليخا فتسكن كوخا يشاء الله أن يكون في الطريق الذي يمرّ منه يوسف يوميا، فتلتقي به ولما يتعرّف عليها يتزوّجها.

إن حبّ زليخا هنا وأنه مقدر من الله، ووجود المربية التي تنصحها وتثير الحدث يستدعي ميثيولوجيا «فيدرا وهيبوليتس». ووصف المائدة يستدعي شرح «الهاجاده» وبقية القصة تستدعي التوراة وبقية شروحه.

والملفت للانتباه أن حكايات الشرق تضع المرأة في الصدارة مثلها مثل حكاية الغرب «فيدرا وهيبولتس» إلى درجة تصبح فيها القصة قصة

زليخا أكثر منها قصة يوسف كما كانت في الميثولوجيا اليونانية التي كانت فيها القصة قصة فيدرا أكثر منها قصة هيبوليتس.

لقد غابت صورة زليخا أو راعيل تلك المرأة المترفة، ابنة القصور التي لا همّ لها إلاّ تلبية رغباتها الجنسيّة، أو انتقامها من الرجل، وحلّت محلّها صورة البريئة الوفيّة لحلمها، المرأة العذراء التي تتزوّج حبيبها بعد أن تعلن توبتها، وتعترف بذنبها، وبقدرة الخالق، تعتنق دين يوسف، دين التوحيد، وجزاء لها يعيد لها ربّها جمالها وحسنها لتجد حضوة عند زوجها يوسف.

وهكذا تحوّلت قصّة يوسف تحوّلا كبيرا فمن كتابتها بأسلوب خشن عبّر عن امرأة فاجرة وخائنة إلى صياغتها بأسلوب عذب ولين.

الاستنتاجات

نخرج من هذه النماذج من الثقافة الغربيّة والثقافة الشرقية بجملة من الاستنتاجات :

أوّلها : أن تتبّع الجذور الفكرية المشتركة بين الإنسانية يحيلنا إلى إعادة النظر في مقولة «ثقافة المعجزة» أي الثقافة التي انطلقت من العدم، وبنت حضارة علمية كما قيل عن الثقافة اليونانية أو الثقافة الإسلامية. وقد تأكّد اليوم في علم الحضارة أن للثقافات قاسما مشتركا لا يمكن نكرانه من ذلك مثلا : أن مهد الثقافة الإغريقية هو الشرق الأدنى القديم، أكّد ذلك الكشف عن أوابد الحضارة السورية والبابلية من جهة وأوابد الحضارة المينوية Minoan في جزيرة كريت Crête، والتي شكلت قديما حلقة مفقودة بين الثقافتين الشرقية والغربية وتأكد اليوم أن الحضارة المينوية هي أم الحضارة الإغريقية يقول دارس اللغة الأوغاريتية سيروس هانري غاردن Cyrus H. Gordon «لقد وصل إلى أيدينا تراث أدبي غني من أوغاريت Ugarit ولم يصلنا الكثير حتى الآن من كريت Crete، ولكن الأمر لا يمكن أن يعزى إلاّ لمصادفات الكشف وعاجلا أم آجلا، فإننا سوف نتوصل لنصوص أدبية كريتية حقيقية و إلى ذلك الحين فإنّ النصوص المتوفرة بين أيدينا حاليا، تكفي لعبور القنطرة بين أوغاريت واليونان» [16].

Cyrus H/ Gordon, Ugarit an Minoan Crete, Norton, Library, New-York, 1967, P 39. (16)

ثانيها : إنّ التفاعل الثقافي من البديهيات التي لا تقبل الردّ ولا الجحود، وقد ظهر لنا ذلك التفاعل بين الحكايات الشرقية والغربية، ولعلّ التشابه بين حكاية «أنوب وباطا» و«فيدرا هيبوليتس» جاء نتيجة لاتصالات مصرية - كريتية ذلك أن التراث الكريتي يصوّر ثيسيوس Thesé البطل الذي قتل الميناتور ذلك الثور الوحشي، ويرجع تاريخ هذه الحكاية إلى 1500 ق. م، ويبدو أثر التوراة جليا في مسرحية يوربيد Euripide «فيدرا هيبوليتس» كما تشمل الثقافة الهنديّة في الحكايات المسماة «جاتاكا» Jataka وترجع إلى حوالي القرن الثالث ميلادي. ما يشبه الحكايات التي ذكرناها، ولم يخل منها التراث الفارسي والإسلامي أيضا وبصفة عامّة لقد كان لزوجة الأب والأخ الشهوانية حضورا بارزا في المرويات الشفهية منذ زمن بعيد أثبتته النصوص المدوّنة في الأدب المصري والهندي واليوناني والعبري والإسلامي.

ثالثها : ورود القصة في الكتب المقدّسة - وإن سبقت بما يشابهها في الثقافة الإنسانيّة - لا يتعارض مع مفهوم الوحي، لأنّ الوحي نزل للواقع، لذلك قد يكون الموضوع مألوفا لدى الناس أو لدى مجموعة منهم، ولكن يتجدد بما يحمل من فنّ داخل آيات الإبداع «إذ ليس الفنّ في الهيكل، بل في الثوب الجديد الذي يلبسه الفنان للهيكل القديم» على حدّ عبارة توفيق الحكيم في كتابه فنّ الأدب [17] فموضوع قصّة يوسف وإن لم يكن جديدا عند أهل الكتاب فهو من أنباء الغيب عند الرسول محمد «ذلك من أنباء الغيب نوحيه إليك وما كنت لديهم إذ أجمعوا أمرهم وهم يمكرون»[18].

---

(17) توفيق الحكيم . فنّ الأدب، ص 13.

(18) يوسف 102/12.

رابعها : ما جاء في القرآن من أخبار ذكرتها كتب التوراة لا يتعارض مع مفهوم الوحي المنزّل على محمد صلى الله عليه وسلّم، ومقولة «وجود أصول توراتية في القرآن» لا تعني أن القرآن ليس وحيا، لأنّ القرآن نفسه يذكر في عديد الآيات أنه يتفق والتوراة في عديد الأمور ومنها : «نزّل عليك الكتاب بالحقّ مصدّقا لما بين يديه وأنزل التوراة والإنجيل من قبل هدى للنّاس وأنزل الفرقان»[19].

(19) آل عمران 3/2-4، وانظر البقرة 2/41-91-97-89-101. آل عمران 3/39-50-81. النساء 4/48، المائدة 5/46 48- ، الأنعام 6/92 ، فاطر 35/31 ، الأحقاف 46/30. الصف /6.

الذات والآخر في فكر ابن رشد
من خلال أخلاقيات المعاطاة الثقافية

الأستاذ جرار جيهامي [*]

مقدمة :

معاني مصطلحي الذات والآخر بين الفكرين العربي والغربي :

إن معاني الذات والآخر، أو الأنا والغير، وردت في الفكر العربي القديم ضمن أطرها المنطقية والفلسفية والكلامية، بينما جاءت علاوة على هذه الأبعاد، إنسانية وخلقية المنحى في الفكر الغربي لا سيما الحديث والمعاصر منه.

فالذات في الفلسفة «إما جوهر، وإما ما يقال على كل مشار إليه لا في موضوع» [1]. وقيل حسب الجرجاني «ذات الشيء دلالة على نفسه وعينه» [2]. أما الذاتي فهو «المقوم ذات الشيء» [3]. لذا ميّز السهروردي

(*) كلية لآداب (جامعة بيروت ـ لبنان).

(1) الفارابي، كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت، دار المشرق، 1970، ص 106.

(2) الجرجاني، كتاب التعريفات، بيروت، مكتبة لبنان 1987، ص 112.

(3) الكندي، رسائل فلسفية، تحقيق عبد الهادي أبوريده، مصر، دار الفكر العربي، ص 125.

بين ما هو «ذاتي خاص بالشيء ويدل على الفصل، وما هو «ذاتي عام يسمّى الجنس» [4]. أما في المنطق «فذات الشيء إنّيته» [5]. لكن الذات في علم الكلام أخذت وضعية إلهية- إنسانية فيما يصح أن يعلم أو يخبر عنه. وقد استعرض ابن رشد ما للفرق الكلامية من اختلافات في الآراء حول مشكلة الذات والصفات لا سيما بين المعتزلة والأشعرية.

أما الآخر «فهو الذي جوهره غير وكل ما يخالف فهو غير» [6]. وهو لا معنى له سوى المخالف للذات. والغير مقابل الهو، أو الهوهو حسب ابن رشد [7]. ومعنى الغيرية «جواز مفارقة أحد الشيئين الآخر» [8].

إن جملة هذه التعريفات التي استللناها حصرا من موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية [9]، لم تحمل لنا في طياتها الأبعاد الانسانية أو السلوكية أو الخلقية، إنما بانت مقولات لها خصائصها من حيث العلاقة بين الجوهر والعرض، أو الفصل والجنس، أو الصفة والإنية. أما في الفكر الغربي، فعلاوة على هذه المعاني، هناك تركيز منذ القدم على جدلية العلاقة بين الذات والآخر. فانطلاقا من سقراط وأفلاطون وحكمة الفيلسوف في الكشف عن مكنونات ذاته للآخر ككائن اجتماعي، مرورا

---

(4) السهروردي، رسالة حكمة الإشراق في اعتقاد الحكماء، تحقيق هنري كوربان، باريس، المكتبة الإيرانية، طبعة طهران، 1977، ص 20.

(5) الفارابي. كتاب الألفاظ المستعملة في المنطق. تحقيق محسن مهدي. بيروت دار المشرق. 1968. ص45.

(6) ابن سينا. المدخل إلى المنطق (ايساغوجي). تحقيق قنواتي - الخضري - الأهواني. مصر. وزارة المعارف العمومية، 1951، ص75.

(7) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، تحقيق م. بويج، بيروت، دار المشرق، 1973، ص 1294.

(8) الشهرستاني، الملل والنحل، تحقيق محمد كيلاني، بيروت، دار المعرفة، ص12.

(9) راجع مواد الذات والآخر، الذاتي وذات الشيء، الغير والغيرية، في كل من موسوعة الفلسفة والمنطق وعلم الكلام، وذلك ضمن سلسلة موسوعات المصطلحات العربية والإسلامية التي تصدرها في مكتبة لبنان ناشرون.

ببويس (Boèce) الذي حدّد مفهوم الشخص كجوهر فرد ذات طبيعة عقلية وقيمة فكرية، ارتقت الذات إلى هذا الدرك من الشخصانية بعد أن مهّد لها الأسكوليون وكانط (Kant). خلقيا وعقليا، وطوّرها مونييه (Mounier) ونيدونسيل(Nédoncelle) وصولا إلى هانس كونغ (H. kung) ومشروعه الأخلاقي العالمي. توازي ربما هذه الاتجاهات في فكرنا العربي المعاصر محاولات ما يسميه علي زيعور «المذهب الإنسانوي العربي في فكرنا التأسيسي وفي قطاع الفلسفة الراهن، ويمثّله نظريا، وإلى حدّ ما عبد الرحمان بدوي. وكذلك الشخصانية العربية التي عكسها عبد العزيز الحبابي في تركيزه على الأخلاق الجوانية والقيم الصوفية - فتوصّل إلى ترسيخ ما أسماه المؤلف «الشخصانية الإسلامية»[10].

وعنوان مؤتمركم جاء يوحي بطرح إشكالية هذه العلاقة الجدلية بين الذات والآخر فكرا وخلقا ومسلكا في صلب الفكر العربي. ولم لا ؟ طالما أننا نحدس وراء المعاني الوجودية والانطولوجية للذات والآخر ما قد يتجاوز الذات في طرق التعامل مع الآخر على الصعيدين الفكري - النظري والسلوكي - العملي أو العقائدي. فكان أن انتقينا هذا المنحى عند ابن رشد لنتبيّن مدى تأسيسه لقواعد واتجاهات أخلاقية في طرق معاطاته الثقافيةمع كل الذين حاورهم أو استقى منهم بعضا من آرائه، أو انتقدهم في سبيل بلوغ الحقيقة.

1 - أخلاقيات التفاعل الفكري الرشدية بين الذات والآخر

إتخذ فلاسفة العرب موقفين متباينين من الفكر اليوناني على صعيدي التماهي والاختلاف : فإما تلاقح فكري وتثاقف (acculturation)، وإما تباين وتباعد عن الآخر حفاظا على الهوية الذاتية. فالآخر تمثّل بالموروث عن المعرفيات الصادر عن شعوب اعتبرت علومها

(10) علي زيعور، قطاع الفلسفة الراهن في الذات العربية، بيروت، مؤسسة عز الدين للطباعة والنشر، 1994، الفصلان الخامس والتاسع.

دخيلة، والتي أبرز أهميتها ابن خلدون حين وجد أن التفاعل واقع مزدوج بين الغالب (العربي) والمغلوب (الأعجمي). أم الذات فقد كوّنها فلاسفة العرب، لا سيما ابن رشد، بتحصيل ثقافة ذاتية، تقوم على إعطاء العقل كل وسائل التنمية للشخصية الفكرية : من علوم تروّض المنطق الذاتي، إلى وعي ينفتح على معطيات البيئة الحضارية والدينية، إلى اكتساب خلقيات إنسانية وفضائل عامة دعا إليها الإسلام كدين في طرق التعاطي مع الذات والآخر، كالمسامحة والاحترام المتبادل ومحبة الأنداد الأوفياء والصالحين.

كيف تعامل ابن رشد مع الموضوع، هو الذي كان يفتش عن أفضل السبل لمعرفة الحقيقة وبلوغ اليقين ؟ ينطلق في هذا الصدد عند معالجته موضوع الفلسفة من الاعتراف بالجميل للقدماء في معظم مؤلفاته طالما أن الإغريق شكلوا بالنسبة إليه، ولا سيما أرسطو، بوّابة الحقيقة التي منها ولج المحدّثون. يقول في التهافت معاتبا الغزالي الذي استفاد من كتبهم وتعاليمهم وحاربهم بسلاح المنطق : «وهبك إذا أخطأوا في شيء فليس من الواجب أن ينكر فضلهم في النظر وما راضوا به عقولنا. ولو لم يكن لهم إلا صناعة المنطق لكان واجبا عليه وعلى جميع من عرف مقدار هذه الصناعة شكرهم عليها ... وإن وضعنا أنهم يخطئون في أشياء من العلوم الإلهية فإنّا إنما نحتج على خطإهم من القوانين التي علّمونا إياها في علومهم المنطقية ... فإنّ قصدهم إنما هو معرفة الحقّ. ولو لم يكن لهم إلاّ هذا القصد لكان ذلك كافيا في مدحهم مع أنه لم يقل أحد من الناس في العلوم الإلهية قولا يعتد به»[11]. فالفكر اليوناني قدر بحدّ ذاته وعلينا تقديره. وهذا ما دفعه في فصل المقال إلى دعوة الاستعانة بهم استعانة المتأخر بالمتقدّم تحقيقا لتواصلية الفكر وتكاملية الثقافات : «فنبيّن أنه يجب علينا أن نستعين على ما نحن بسبيله بما قاله من تقدّمنا في ذلك، وسواء كان ذلك الغير مشاركا لنا أو غير مشارك في الملّة. فإن الآلة التي تصح بها التذكية ليس يعتبر في صحة التذكية بها كونها آلة لمشارك لنا في الملّة

(11) ابن رشد، تهافت التهافت، تحقيق م. بويج، بيروت، دار المشرق، الطبعة الثانية، ص 1987.

أو غير مشارك، إذا كانت فيها شروط الصحة. وأعني بغير المشارك من نظر في هذه الأشياء من القدماء قبل ملّة الإسلام» [12] نستشف من هذين القولين أن العقل العربي أضحى يستسيغ فكر الآخر إلى حدّ يقول معه محمد المصباحي في كتابه «الوجه الآخر لحداثة ابن رشد» أن أهم إنجاز لهذا الفيلسوف «هو إرساء العقل النظري في قلب الشريعة، ووضع أفق كتاب ما بعد الطبيعة لأرسطو داخل الأفق الميتافيزيقي الإسلامي» [13]. فقد اتخذ هذا العقل، حتى مع نقاد الفكر اليوناني كالغزالي، معظم قوالبه من منطق أرسطو أدلة وبراهينا وأقيسة على الرغم من التعديلات التي أدخلت عليه. أما بالنسبة إلى الخطأ في العلوم الإلهية فلا مجال لنقد صاحبه، إلى حد تكفيره كما فعل الغزالي، طالما أن لا إجماع يتقرّر في النظريات بطريق يقيني كما يحصل في العمليات.

ثمّ يحدّد لنا ابن رشد سبل المعاطاة النقدية مع فكر الآخر على قدم المساواة. فيوازي بين ما يريده له كخصم وما يقبله لنفسه تبعا لقول الحكيم أرسطو : «فمن العدل أن يأتي الرجل من الحجج لخصومه كما يجهد نفسه في طلب الحجج لمذهبه، وأن يقبل لهم من الحجج النوع الذي يقبله لنفسه» [14]. وهكذا تمسي عملية النقد الفكري ذات وجهين: الأول إيجابي ندافع فيه عن رأي الآخر إن كان على حق ونعذره إن لم يكن ؛ والثاني سلبي نقدّم فيه رأينا لسد مكمن الخطأ وتجاوزه. فالمتكلمون مثلا الذين وقعوا في تناقضات وأوقعوا غيرهم فريسة منهجيتهم، علينا إبراز أسباب أخطائهم وتقديم الحجج عليها، كما نفعل لأنفسنا عند الدفاع عن رأينا. حصل ذلك لابن رشد حين عالج مفهوم الفاعل الذي يحوّل عند الأشاعرة العدم إلى الوجود، والحال أن العدم وجود بالقوّة يجوز أن يتحوّل في معناه هذا فقط إلى وجود بالفعل لأن «لا شيء من لا شيء»

(12) ابن رشد، فصل المقال، سلسلة التراث الفلسفي العربي، مؤلفات ابن رشد، إشراف محمد عابد الجابري، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية، 1997، ص90 - 91.

(13) محمد المصباحي، الوجه الآخر لحداثة ابن رشد، بيروت، دار الطليعة، 1998، ص35.

(14) ابن رشد، تهافت التهافت، م. س. ص226.

كما يقول ابن رشد. فالاعتراف هنا بحق الدفاع عن الرأي الذاتي مشروع، وقياسا فمشروع أيضا مساعدة الآخر على الدفاع عن رأيه.

ولهذا السبب بالذات لم يبخّس ابن رشد يوما أهمية أقوال الآخرين، أكان يناصر آراءهم أم يخالفها. دعاه تواضعه العلمي إلى جعل الفكر الفلسفي محطّ التقاء المذاهب والفرق طالما هي تبتغي الحق وإبراز الحقيقة. يقول في تلخيص كتاب المغالطة : «ونحن أيضا فقد أجهدنا أنفسنا في ذلك (شرح كتب أرسطو) زمان انكبابنا على هذه الأشياء، واستقرينا جميع الأقاويل، فلم نلف شيئا يخرج عنها ولا يشذّ إلاّ ما يتنزّل منزلة اللاحق أو منزلة البسيط لمجمل أوكيف قال» [15]. وهويعترف بأمرين هنا: الأول أن أحدا من المفسّرين لم يقدم على شرح هذا الكتاب سوى ما نجده في كتاب الشفاء لابن سينا. والثاني يقدّم فيه اعتذاره لمن قد يجد في تلخيصه للكتاب نقصا أو خطأ في التفسير. فالتخمين هنا، كما في المسائل الإلهية، نصيب كل من يلج علوما فرضية.

وأخيرا وليس آخرا نجد ابن رشد يدافع عن حقّ الجمهور بتلقّي التعلّم الصحيح ووجوب أخذه بالتأويل الصائب. فيلوم كل من أقحمه في أتون الخلافات العقائدية، وزعزع بالتالي إيمان بسطاء الناس. يقول في الكشف عن مناهج الأدلة، وفي أكثر من مكان «إن الطرق التي سلك هؤلاء القوم (الأشاعرة) في حدوث العالم قد جمعت بين هذين الوصفين معا : أعني أن الجمهور ليس في طباعهم قبولها ولا هي مع هذا برهانية. فليست تصلح لا للعلماء ولا للجمهور» ... «فهذه الشكوك (لا سيما حول حدوث الجزء الذي لا يتجزأ)، كما ترى، ليس في قوّة صناعة الجدل حلّها. فإذن يجب ألا يجعل هذا مبدأ لمعرفة الله تبارك وتعالى، وبخاصة للجمهور» ...

---

(15) ابن رشد، تلخيص منطق أرسطو، تحقيق جيرار جهامي، بيروت، منشورات الجامعة اللبنانية، 1982، المجلد الثاني، كتاب المغالطة، ص729 - 730.

مـا توهّم القـوم من هذه الأشـيـاء أنه برهان، فليس برهانا ولا هو من الأقاويل التي تليق بالجمهور»[16].

يؤسس لنا ابن رشـد إذا لقـواعد أخلاقيـة يرسّخهـا من خلال المعـاطاة الفكرية مع الآخـرين، ضمن إطار التفـتيش عن الحـقيقـة. ومـا يـذهلنا هو اكتـشافنا عنده مجموعـة مصطلحـات أتيقـية éthique قلمـا نقع عليهـا عند فلاسـفة عـصره كـأمثـال : عدم إنكـار الفضل، الحكم فكرا بالعـدل بين الذات والآخر، وجـوب الاعتراف بالآخـر حتى بمن لا يشـاركنا الملّة، شكر السـلف أشـاركنـا الرأي أم لا، شكـر الذين راضـوا عـقـولنا، مـدح فكر الآخـر وتقـديره، الدفـاع عن الرأي الذاتي والغـيـري، الاعـتـذار عن الوقـوع في الخطأ وإعذار الآخر إلخ … فهمومه الأخلاقية جعلته ينصف جميع العقلاء، ويبعـد خطر غيـر المؤهلين علميّـا عن الخاصة والعـامة، ويتبنّى منهـجيـة برهانية ـ جدلية تكريسا للعقل المنفتح على ذاته وعلى الآخرين.

2 ـ منهجيّة الانفتاح على فكر الآخر

إن فلك ابن رشد الفكري والثقافي لم يـحدّ يوما بما أخـذه عن بيئته وتسلّمـه من معطيات شريعتـه فحـسب، إنما بات منفتـحـا على السلف اليـوناني والخلف العـربي ليـتلقّى منهـمـا كل مـا من شـأنه الكشـف عن الحـقيقـة. فقعّـد فلسـفته الذاتية على مبـدأ الإقـرار بالعقل وبـدوره جسـر عبـور من الذات إلى الآخـر، من الجهـل إلى العلم، ومن الوجـود الذاتي إلى الحـقـيـقـة الكونيـة. وقـد تجلى هذا المنحى عنده، ليس فـقـط حين اعـتـرف بضرورة الأخذ عن الآخـرين، إنما بمواكبة الحكمة للشـريعة طالما «أن الحق لا يضـاد الحق». فـالنظـر البـرهاني يؤدي كمـا النظـر الشـرعي إلى الحق الذي تنهل منه جـميع العـقول. المطلوب إذا ولوج عقل الآخـر كعـقل مـختلف، والاخـتـلاف في الرأي حق يكرسـه ابن رشـد ؛ ولوجـه وليس إقـصـاءه أو محاولة السيطرة عليه، كما فعل الغزالي، لتحطيم مقوّماته الذاتية طالما له

(16) ابن رشـد، الكشف عن مناهج الأدلة في عـقـائد الملّة، سلسلة التـراث الفلسـفي العـربي، مـؤلفـات ابن رشـد، إشراف مـحـمـد عـابد الجـابري، بيـروت، مـركـز دراسـات الوحـدة العربية، 1998، تباعا ص 105 ـ 107ـ 111.

نسقه الخاص ومنطقه الذاتي. فكما التعبيرية الفلسفية تشير إلى العبور من الحسّ إلى المعنى، ومن البنية إلى الحقيقة، هكذا تبدو حال العبورية أو الاعتبارية الرشدية، إذا صح القول، وقد أمّنت بواسطة الانفتاح العقلي عملية الانتقال من الذات إلى الآخر لفهم ظاهر قوله، ومن ثم تفهّم باطنه لولوج حقيقته. بعدها يأتي دور التكاملية حيث الاشتراك والاشراك في تحقيق مشترك لكمال الحقيقة بين ذاتين أو أكثر لبلوغ السعادة العقلية والنفسية. فيستحيل التحقيق الفلسفي الذي نبتغيه، ومع ابن رشد بالذات، تحقيقا ذاتيا، معبّرا عنه باللسان العربي، وقد هضم مقولات الآخر ومناهجه، لكنه صاغها من عندياته، بما يخوّله الالتزام بها وقد حافظ فيها على خصوصيات ذاته. وهذا ممّا سيمكّنه لاحقا من مواجهة الآخر وقد استحال صاحب فكر مضارع له.

طرح التحدّي عند ابن رشد على صعيد ذاك المفكّر العربي الإسلامي الذي نهل يوما من منابع اليونانية لكنه عرف كيف يتجاوزها. بدأ مفكرا تحصيليّا يجمع معطيات ثقافة الأقدمين، يلخصّها ويشرحها وهو في حال التدرّب على طرق طرح السؤال الفلسفي ومناهج الجواب عليه. ثم أمسى مفكّرا توصيليّا حاول الوصل بين ما انقطع من قطاعات الوعي الإنساني: بين فلسفة وفلسفة، شريعة وفرق شرعية، وحكمة وشريعة إلى أن أدرك أفق المفكّر التأصيلي الذي قعّد فلسفته الذاتية وأمسى مقاما فكريا ومثالا للأجيال اللاحقة (أنظر خاتمة المقال) بعد استلهام تجربة الآخرين واستيعابها.

أزاح ابن رشد عن كاهل الفيلسوف مثلا مسألة الإشكالات الفلسفية الحاصلة عن خوض الفقهاء في الشرعيات وأصول الفقه حينا، وعن الإلهيات التي لا إمكانية لإجماع الآراء حولها. فطالب بقبول العمليات الشرعية في بداية المجتهد ونهاية المقتصد لأن لا مراء فيها ولا إشكال، ولكن عن إدراك وتبصّر ذاتيين. وفصل المقال بين منهجية الطبيعيات والإلهيات في تهافت التهافت عاب مثلا على الفلاسفة دمجهم، وفي دليل الزمان، بين العالمين. «فالباري سبحانه ليس مما شأنه أن يكون في زمان

والعالم شأنه أن يكون في زمان. فليس يصدق عند مقايسة القديم إلى العالم أنه إما أن يكون معا، وإما أن يكون متقدّما عليه بالزمان والسببية لأن القديم ليس مما شأنه أن يكون في زمان والعالم شأنه أن يكون في زمان»[17]. وفي فصل المقال، وبعد وضعه شروط التأويل الصحيح وعلى عادة لسان العرب، طالب بعدم القطع بكفر من خرق الاجماع في المسائل النظرية (الإلهية) لأن طريق اليقين لا تتقرّر فيها كما جاء معنا.

وللدلالة على هذا الانفتاح اللامحدود للعقل الرشدي على فكر الآخرين، ما علينا سوى إحصاء ما أورده من أسماء الأعلام والفرق والمذاهب والمدارس الفكرية والدينية، مع تحديد منهجيات التعاطي معهم، أكان من خلال شروحاته وتلخيصاته، أم من خلال مصنّفاته الفلسفية والكلامية. تفاعل فكره مع السلف اليوناني بدءا بتيارات ما قبل سقراط، مرورا بأرسطو والأرسطيين اليونانيين، وصولا إلى المشائين العرب. وفي كل مسألة كلامية تعاطى مع المدارس والفرق السلفية والاعتزالية والقدرية والجبرية والأشعرية. ناقشها، عرض مسلّماتها أيّد أو نفى براهينها، أحيا الحوار بينها (كما بين أرسطو وأتباعه)، وحدّ بين جزئياتها عبر منطق برهاني استند فيه إلى مسلّمات ومبادىء قبلها من الغير أو عارضها، أو لنقل أنشأها هو على أعتاب ما تهافت منها عند الغير. فأي شرح عنده، أو تلخيص، أو برهان، وجب أن يلتزم فيه الأصول النصية والمبادىء العلمية، إذ لكل علم جنس محدود ينظر فيه، وبرهان يختصر فيه. وهذا مبدأ تسلّح به المعلّم الأول ضد السوفسطائيين الذين كانوا يعتمدون في أقيستهم مزيجا من علمين متناقضين. لكن ذلك لا يعني إسقاط مبدأ المقارنة بين العلوم والاستعانة بمنهجية هذا للدلالة على أصول ذاك. إذ المنهجية الجدلية - البرهانية مثلا (méthode diaporématique) يصحّ استعمالها في البحث عن المبادىء الماورائية. فالجدل كعلم ومنهج لا يصح فقط تطبيقه في سبيل وضع أصول المحاورة، إنما أيضا للبحث عن الآراء المتقابلة في الماورائيات.

---

(17) ابن رشد، تهافت التهافت، م. س. ، ص65.

يقرّ ابن رشد إذا بنسبية الحقيقة العلمية حيث تتقاسم جزئياتها العلوم والعقول طالما هي تتجه نحوها وفقا لمنهجيات مختلفة؛ وبإطلاقيتها ووحدانياتها أيضا إذ لا خلاف حول طبيعتها في معرفة حدود الأشياء ورسومها بتشخّصاتها في العينيات وكليّاتها في المجرّدات. ومن خلال هذه الرؤية الموحّدة لطبيعة العقل والحقيقة، يتلاقى العقل الذاتي مع العقل الغيري عند ابن رشد، منفتحين على نافذة هذه الحقيقة الواسعة. يقبلان عليها محتفظين باستقلاليتهما وفرادتهما، متفاعلين سبقا لاكتسابها معا، متكاملين عبرها.

2 ـ محاذير الانغلاق على الفكر الذاتي

إن التصدّي للحوار بين الأديان والثقافات، والإغراق في الانغلاق على بعض شعارات الشريعة، تحدّ دفع بابن رشد إلى انتقاد خط الغزالي والأشعرية. فالحقيقة تكمن في حرية المعتقد الفكري، ولا خيانة لهذه الحرية على حساب مسلّمات عقائدية جامدة. فالحق واحد وإن تعدّدت سبل الوصول إليه، و«الحكمة، كما يقول، هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة، فالإذاية ممن ينسب إليها هي أشدّ الإذاية، مع ما يوقع بينهما من العداوة والبغضاء والمشاجرة ... وقد آذاها أيضا كثير من الأصدقاء والجهّال ممن ينسبون أنفسهم إليها»[18]. فما من فكر أو دين يستطيع أن يطبّق مقاييسه الذاتية بإطلاق على فكر أو دين مغاير. وإذا شئنا إبقاء الحوار بين الثقافات والأديان متواصلا ترسيخا لمعالم حياتية مشتركة، لا بد لنا من اعتماد مقاييس عامة يتلاقى حولها الجميع، ويلاقي كل منا نفسه وحاجاته منعكسة فيها بعيدا عن الإشكالات العقائدية. هذا ما عابه ابن رشد على الغزالي حين حدّ من مسار العقل وفاعليته، إذ العقل يشكّل مفتاح القاعدة المرجوّة تأسيسا لقيم فكرية وسلوكية موحّدة. علما أننا لا ننكر وبموضوعية أن الغزالي حاول استيعاب منطق الفلاسفة على طريقته، لكنه ضمّنه معطيات دينية حفاظا على موازين القسطاس الشرعي المستقيم.

---

(18) ابن رشد، فصل المقال، م. س. ص 125.

عاب ابن رشد على الغزالي أسلوبه التكفيري حيث لا موجب للتكفير. إذ هل يكفي أن يكون رأي الخصم مخالفا لرأينا في مسألة إلهية أو ما ورائية كي يتهم بالكفر أو إختلاق البدع ؟ يقول في هذا الصدد : «ويشبه أن يكون المختلفون في تأويل هذه المسائل العويصة إما مصيبين مأجورين وإما مخطئين معذورين (مثل مسألة قدم العالم التي لخّص الاختلاف حولها بأنه راجع للاختلاف حول التسمية نسبة إلى مفهومي القدم والحدوث). فإن التصديق بالشيء من قبل الدليل القائم بالنفس هو شيء اضطراري لا اختياري. أعني أنه ليس لنا أن لا نصدق أو نصدّق، كما لنا أن نقوم أو لا نقوم. وإذا كان من شروط التكليف الاختيار فالمصدّق بالخطأ من قبل شبهة عرضت له، إذا كان من أهل العلم معذور. وهذا الخطأ المصفوح عنه في الشرع إنما هو الخطأ الذي يقع من العلماء إذا نظروا في الأشياء العويصة التي كلّفهم الشرع النظر فيها»[19]. هذا الشرع يعكس مبدأ التسامح بين الأخوة أصحاب الدين الواحد. فكيف إذا امتد الأمر ليطال أخوة من دين آخر ؟

انتقد ابن رشد الغزالي من جهة ثانية على نفيه دور العقل عندما وحّد طبيعة السببية وحصرها في الله، رافضا السببية الطبيعية إذ أن «من رفع الأسباب فقد رفع العقل»[20].

كذلك «من جحد وجود ترتيب المسبّبات على الأسباب في هذا العالم، فقد جحد الصانع الحكيم تعالى الله عن ذلك علوّا كبيرا»[21]. كيف السبيل إذا إلى ملاقاة الآخر والعقل معطّل دوره ؟ وماذا يبقى من ديّن فقد أداة الكشف عن خالقه ومصنوعاته ؟ وهذا أيضا نفي لفعل الفلسفة الذي شاءه ابن رشد «النظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها

---

(19) ابن رشد، فصل المقال، م. س. ص107.

(20) ابن رشد، تهافت التهافت، م. س. ص 522.

(21) ابن رشد، الكشف عن مناهج الأدلة، م. س. ص 166 - 167.

على الصانع»[22]. لذا طالبه بالإقلاع عن أسلوب التشويش، لأن الغزالي أخرج العلم عن أصله وطريقه، وأبطل على الناس إمكانية الوصول إلى سعادتهم الأخروية وكمالهم.

والحق يقال أن الغزالي أقام قواعد محاسبة الآخرين، فكرا وسلوكا، على موازين دينية. فمن يرفض لديه وظائف الإسلام وشعائر الدين، من محظورات وتعبّدات أو من توقيفات وقيود، كافر[23]. وكل علم لا يمسّ بجوهر الدين أو بأحد شعائره فمقبول عنده كما أوصى وأفصح عن ذلك في المنقذ من الضلال. فالعلوم الرياضية لا سبيل إلى مجاحدتها طالما أن «ليس يتعلّق شيء منها بالأمور الدينية نفيا وإثباتا بل هي أمور برهانية» والمنطقيات «لا يتعلّق شيء منها بالدين نفيا وإثباتا». بينما الإلهيات عكس ذلك حيث خالف الفلاسفة فيها الإسلاميين كافة «فكفروا بالشريعة فيما نطقوا به»[24] . بينما ترك ابن رشد المجال أمام المعاطاة الدينية والفكرية مشرّعا أمام عقول الآخرين، نظرا لنسبية تقويم هذه المسائل التي يحق التأويل فيها للعلماء والبرهانيين، ويحظّر على من هم ليسوا أهلا للنظر فيها. لكننا لسنا هنا، من جهتنا، في معرض الجرح والتعديل لنبيّن ما في مواقف الأشاعرة وأتباعهم من ابتعاد عن التفلسف وإقحام العقل في العلوم، طالما لهم مقوّماتهم الذاتية أو بداهتهم القلبية. إنما نعيب عليهم تعطيلهم لدور العقل وتكفير الآخر أو تبديعه إذا لم يوافقهم الرأي.

خاتمة - الفلسفة الرشدية الذاتية

ربّ معترض ينبري هنا للقول أن هذا الهاجس الرشدي للمزاوجة والمواءمة بين الفكر الذاتي والمعطى الغيري أدّى به إلى فقدان ذاتيته والإكتفاء بلقب «الشارح الأكبر».

---

(22) ابن رشد، فصل المقال، م. س. ص85.

(23) الغزالي، تهافت الفلاسفة، تحقيق سليمان دنيا، مصر، دار المعارف، الطبعة الرابعة، 1966، ص73.

(24) الغزالي، المنقذ من الضلال، تحقيق وترجمة فريد جبر، بيروت، اللجنة اللبنانية لترجمة الروائع، الطبعة الثانية، تباعا ص 20 - 22 - 23.

فليعلم أننا لم نتخذ من ابن رشد أنموذجا على منهجيته وانفتاحه وموضوعيته، إلا لأنه استطاع أن يشتق طريقا خاصة به جعلته صاحب تيار الرشدية فيما بعد، وفي الغرب قبل الشرق مع الأسف. كيف تم له الأمر هذا وهو المشائي الأمثل الذي رأى في أرسطو الكمال قولا وفكرا وثقافة ؟

بعد أن استوعب ابن رشد الموروث الأرسطي، وقعّد الفكر المتجدّد على منهجية الفصل بين المقالين الديني والفلسفي دونما إسقاط أهمية الوصل بينهما بالحق، اعتمد مقاييس عقلية عامة يقبل بها كل من حاول فضّ الإلتباس بين استيعاب الدين للفكر، ومدى إقامة التوازن الحسّاس بين الفكر الديني والفكر الفلسفي، كل على أصوله ومنهجياته. سار ابن رشد آنذاك، متجاوزا هذه العقبة، على طريق الاستقلال الفلسفي النوعي وعلى طريق التديّن الطوعي الواعي.

عرف كيف ينطلق من معطيات فكر الآخرين ويتجاوزها في آن معقولة، حتى بتنا نفتّش عن نظرياته الخاصة في صلب شروحاته على أرسطو. فالعقل الرشدي أثبت أنه كان ضنينا على استقلاليته بموضوعيّة العالم وحريّة الفيلسوف الناقد. فإذا ما شعر أنه مقيّد بنص أو بعقيدة، إستعاد حريته المبدعة عند تأويله أو شرحه لمختلف معانيهما. وها هو يكرّس نزعة الإختلاف، وله الحقّ بالإختلاف، عند إبرازه مثلا هوية اللسان العربي المتميّزة عن اللسان اليوناني. «فاسم الهويّة مثلا»، يقول، ليس هو شكل اسم عربي في أصله، وإنما اضطر إليه بعض المترجمين»[25]. وأنه «ليس للزمان الحاضر صيغة في لسان العرب، وإنما الصيغة التي توجد له في كلام العرب مشتركة بين الحاضر والمستقبل مثل قولنا يصحّ ويمشي»[26]. لكنه لم يدع لنقض المنطق اليوناني أو المنطقيين على طريقة ابن تيمية الذي وجد «أن أهم ما يميز اللغة العربية أنها لغة فطرية لا تحتاج

---

(25) ابن رشد، تفسير ما بعد الطبيعة، م. س. ص557.

(26) ابن رشد، تلخيص كتاب العبارة، ص 85.

إلى اصطلاحات جديدة. لذلك رأينا المنطق الأرسطي يجعل الفيلسوف محبوس اللسان، ضعيف العبارة والتصورات، [27]. وبالتالي لا حاجة للعقلاء إلى هذا المنطق لأن طلب العلم ليس موقوفا عليه.

إن الغوريات الذهنية والفكرية، ومنهجية التعاطي مع الذات والآخر لدى ابن رشد، اختلفت عنها لدى المتكلمين وسائر المشائين بطرق التعبير وصياغة البنى والتصوّرات. لذا واجه ابن رشد الفلسفة وأعداءها بالعزيمة نفسها التي شرح فيها كتب ومقالات أرسطو، ليبيّن مدى ابتعاد أغلب هؤلاء عن مراتب البرهان واليقين، أو فساد منهجياتهم عند طلب الحق والفاعل في علاقتهما بالمخلوق والمصنوع.

إن الروح الرشدية، كما الروح الخاصة بكل فيلسوف، أبقت لنا على *هذه القواعد لنبني عليها مطوّرة أسس التعاطي مع فكر الآخر المعاصر. مما يضفي على فلسفته طابعا جديدا شاءه* الجابري عندما وضع عنوانا لكتاب تهافت التهافت «إنتصارا للروح العلميّة وتأسيسا لأخلاقيّات الحوار». والتحدّي الذي نواجهه نحن أهل الثقافة يكمن في التصدي لكل من يشاء الانغلاق في حواره مع الآخر على ثوابت أو شعارات سلطوية عقائدية تشكّل عائقا علميّا نحو بلوغ فعل الفلسفة حقيقته العقلية، بحريّة يتجاوز بها التقليد والموروث كما شاءها الغزالي - وإن أحجم - في طلب العلم اليقيني. آنذاك نكون قد أسّسنا لفكر فلسفي عقلاني لا بل عالمي، يتواءم ويختلف مع العقيدة والتراث، مع الذات والآخر. نريد أن يتم ذلك في زمن بتنا نطالب فيه الغرب، وعلى مختلف اتجاهاته الفكرية والدينية، أن يتعاطى معنا على الأسس نفسهاالتي شئنا ملاقاته بها : انفتاح، وتفاعل، وتكافؤ، وتبادل ثقافي يعترف فيه كل واحد بذاتية الآخر وميّزاتها.

(27) ابن تيمية، كتاب الردّ على المنطقيين، نشره عبد الصمد الكتبي، المطبعة القيّمة، 1949، ص 28.

جدلية الأنا والآخر في الموسوعات المملوكية
(نهاية الأرب أنموذجا)

الأستاذ **محسن السقا** (*)

مطمحنا في هذه الورقة الوصول في آن معا إلى رصد كيفيّة حضور الآخر في موسوعة مملوكيّة مشهورة [1] وهي **نهاية الأرب** للنّويري (ت 733 هـ) وتقصّي مختلف ردود فعل الأنا وهو يكتب عن هذا الآخر ويحدّثنا عنه. وفي البداية *نلمح إلى أنّ الأنا في دائرة ما* استنتجناه من المدونة المذكورة، هو النّويري المؤلّف الموسوعي الذي يجسّم قبل كلّ شيء هواجس أمته وطموحاتها وتطلعاتها في فترة تاريخيّة عصيبة تعدّ بلا جدل من أصعب الفترات التي مرّت بها هذه الأمة [2] (تهديد الصليبيين المتواصل وهجوم التتار والماغول على بغداد ثمّ محاولة الاستيلاء على دمشق والشام عموما).

(*) كلية الآداب سوسة (جامعة الوسط - تونس).

(1) راجع : عبد اللطيف حمـزة. الحركـة الفكرية في مصر في العصرين الأيّوبي والملوكي. ص 317 - الشكعة - مناهج التأليف ص 732.

(2) عمر موسى باشا - الأدب في بلاد الشام - ص 50. انظر قوله .فالبلاد تجابه خطرين في آن واحد : خطر الفرنجة الذين يريدون الانتقام واسترجاع ما كان لهم من ممالك لاتينيّة وخطر التتار الطامعين الجدد الذين يريدون أن يطمسوا ما تبقّى قائما من معالم الحضارة الإسلاميّة في مصر والشام..

ولئن تجلّى لنا الأنا واحدا في الموسوعة، فإنّ الآخر بدا متعدّدا، فقد ألفيناه حاضرا في صورة العدوّ الظاهر والخصم الشرس عدوّ الدنيا والدين، الذي يكيد للأمة بمختلف الطرق ويهدّد وجودها بلا هوادة. وقد وجدناه في صورة العدوّ المتخفّي الذي يحترز منه باستمرار ويقرأ له ألف حساب ولكنّه يعيش مع ذلك تحت راية الأنا وتحت وصايته (ونعني به أهل الذمة). ولكنّ الآخر في نهاية الأرب لم يتجسّد على هذا الوجه الهمجي المعادي فقط، إذ بدا مصدر الحكمة والمعرفة والنّبل، فمنه تستقى الدروس والحكم، ومنه تغترف الفوائد والتجارب (حكماء اليونان والهند والفرس والروم...)

إنّ ورقتنا تهتمّ بدرس هذه الإشكالات وتلتزم بالتّالي بفحص جانب من جوانب المسألة التي تعهّدت ندوتكم بالتأمل فيها تأملا متأنيا ضافيا ولذلك وسمناها بجدلية الأنا والآخر في الموسوعات المملوكية، نهاية الأرب نموذجا.

1 - نهاية الأرب مدينة للآخر :

لئن باح النويري بالعوامل الشخصية القريبة التي حرضته على تأليف مدوّنته الضخمة والانخراط في الحركة الموسوعيّة المملوكيّة، ذاكرا أنّه يرغب في تجريد كتاب يستأنس به ويرجع إليه [3]، فإنّه أحجم عن ذكر الدواعي البعيدة والخفيّة التي كانت وراء ظهور مدوّنته على ذلك النحو من الضّخامة والكثافة. ويفهم بعد استقراء مصنّفه وربطه بالتيار الموسوعي الرائج آنذاك أنّ عمله لم يكن عملا فرديّا معزولا بقدر ما

(3) النويري : نهاية الأرب ج1 ص 3.

كان تجسيما لحركة واعية بدأت قبله [4] وتواصلت في زمنه [5] واستمرّت بعده [6] فلم يكن النّويري في نهاية الأرب إذن صاحب تجربة فريدة أقامها على غير مثال سابق، وإنّما كان موسوعيّا يكمل عمل أسلافه ومعاصريه من كبار الموسوعيين الذين هالهم ضعف الأمّة وتشتّتها، فبادروا بجمع تراثها وتركيمه في مصنّفات ضخمة تقيه من الضياع وتحفظه من التشتّت قدر الإمكان.

كان الآخر قوّة ضاربة يتمتّع بالدّهاء السياسي والخبرة العسكريّة، فقد قطع الصليبيّون [7] آلاف الكيلومترات واحتلّوا بيت المقدس، فكان ذلك إيذانا بعلوّ كعبهم ونفاذ شوكتهم، واندفع التتار والمغول كالسيل الجارف فحطّموا بغداد وقضوا على الخلافة العباسيّة قضاء مبرما (656 هـ) وعبثوا بالتراث الإسلامي فأحرقوا الكتب والمكتبات وألقوها في دجلة طعاما للماء والنار [8] ثمّ راحوا يهدّدون العواصم الإسلاميّة الأخرى.

ولا يعنينا الآن الإلماع إلى انتصارات المسلمين، لأنّ هذه الانتصارات حدثت فعلا (استرجاع بيت المقدس 589 هـ ، خضد شوكة التتار 698 هـ)، ولكن يعنينا الإلماح إلى أنّ الاستقراء المدقّق للموسوعات المملوكيّة (قسم التاريخ وقسم الأدب) يقودنا إلى استخلاص الحالة النفسية والمعنوية

---

(4) راجع على سبيل المثال : مباهج الفكر ومناهج العبر لمحمد بن إبراهيم والوطواط (ت 718 هـ).

(5) راجع على سبيل التأكّد : لسان العرب لابن منظور (ت 711 هـ)
مسالك الأبصار للعمري (ت 749 هـ)
البداية والنهاية لأبي الفداء (ت 732 هـ)

(6) راجع مثلا : صبح الأعشى للقلقشندي (ت 821 هـ)
النجوم الزاهرة لابن تغري بردي (ت 874 هـ)
الخطط للمقريزي (ت 845 هـ)

(7) يخلع النّويري على الصليبيين عبارة الفرنج وهو لم يستنبطها من وحي خياله واجتهاده وإنّما حاكى فيها المؤرخين من الأسلاف والمعاصرين. راجع مثلا النويري وكتابه - أمينة محمد جمال الدين النّويري وكتابه - ص 14.

(8) راجع : محمد زغلول سلام : الأدب في العصر المملوكي ج1 ص 106.

التي كان عليها الأنا آنذاك. فقد سرى اليأس في النّفوس ودبّ الإحساس بغياب الطمأنينة واستفحل هذا الهاجس فشمل كلّ الأوساط فعمّ الشّعور بالضعف والإحباط أو ما سمّاه النويري الخذلان [9] وتوقّعت الأمة الشرّ والويلات وهيمن عليها الاعتقاد بأنّ هجمة الآخر ستعقبها هجمات أشدّ، وبأنّ اعتداءه ستتلوه اعتداءات أشنع وأنكر. فليس غريبا أن ينكفىء الأنا على ذاته في محاولة منه لإنقاذ ذاته لأنّ حضارته صارت مهدّدة بالتّلاشي والأفول والانحدار، فأضحت المسألة حضاريّة مصيريّة بحتة، فإمّا أن يكون الأنا (الأمة) وإمّا أن لايكون - إمّا أن يعيش ويستمرّ وإمّا أن يتبدّد ويندثر، فتذهب ريحه ويتشتّت شمله. ومن أجل ذلك تولّد لدى الموسوعيين وعي بضرورة إنقاذ الثقافة الإسلاميّة من مخالب الجهل والوحشية وذلك بتصنيف موسوعات ضخمة تحفظ جماع موروث الأمة في كلّ مجالات الفكر والإبداع [10]. ولضيق المقام نجتزىء بالإشارة إلى عيّنات من عمل الموسوعيين، فقد صرف الوطواط عنايته في **المباهج** نحو جمع ما يتعلّق بالحيوان والنبات والجغرافيا والظواهر الجويّة [11] وتكفّل ابن منظور في **لسان العرب** بالجانب المعجمي، واهتمّ العمري في المسالك بالمجال الجغرافي، وموسوعة نهاية الأرب هي في صميم هذه الحركة وقد أقامها صاحبها على خمسة فنون جوهرية (السماء والأرض، الإنسان، الحيوان الصامت، النبات، التاريخ) وجعل كلّ فنّ منها يحتوي على خمسة أقسام. ثمّ راح يختار من المظان والأمهات (مثل الكامل لابن الأثير (ت 630 هـ) وتاريخ الطبري (ت 310هـ) والطبقات الكبرى لابن سعد (230 هـ) وفقه اللغة للثعالبي (420هـ) والأغاني للأصفهاني (356 هـ) والإحياء للغزالي (ت 505 هـ ...) أجمل النصوص وأحسن المنتقيات، ويودعها في محلّها المناسب فصارت

---

(9) نهاية الأرب ج27 ص 315.

(10) راجع : عبد اللطيف حمزة : الحركة الفكرية في مصر ص 315.

وراجع : مقال بلاشير بمجلة الدراسات الشرقية BEO عدد 23 ـ 1970 ص 8.

عنوانه بعض الخواطر حول أشكال الحركة الموسوعية بمصر وسوريا.

(11) كراتشكوفسكي : تاريخ الأدب الجغرافي ص 439.

الموسوعة مجموعة من المصادر تمثّل جماع المادة الموسوعيّة أو جماع مـــــا يمكن أن يسمّى بالأدب الموسوعي [12]. وهذه المادة المصطفاة بعناية هي في نظر النّويري أفضل ما يجب أن ينقذ وأحسن ما يجب أن يحفظ ويخلّد على الدّوام، فهي العيون أو النّفائس أو الدرر [13] المستقاة أساسا من عمل الأسلاف الأفذاذ. وبهذا الاعتبار فإنّ المادة الموسوعيّة المودعة في الموسوعات المملوكيّة عامة ونهاية الأرب خاصّة مدينة للآخر. فلولا الآخر، ولولا الخوف من خطره وشرّه وبطشه لما وجدت هذه المادة الموسوعيّة بمثل ذلك القدر من التنوّع والكثافة.

2 ـ تجلّيات الآخر وردود فعل الأنا عليه :

إنّ الآخر في مدوّنة النويري متعدّد في سنخه وفي أدواره، فهو أوّلا العدوّ اللّدود للأمّة، عداوته سافرة لا مقنّعة، وأهدافه واضحة، تروم القضاء على الأنا قضاء مبرما لا نهوض بعده، ولذلك اتّسمت هجوماته بالعنف والضّراوة والشناعة. والنّويري يورد عيّنات من هذه الاعتداءات وعيّنات من هذه الانتهاكات. فالفرنج (وهم الصّليبيون) يملكون قواعد وقلاعا محصّنة في الشام، ولئن تقلّص خطرهم في عهد السلطان بيبرس وفي حكم السلطان الناصر (ت741 هـ) فإنّهم ظلّوا يمثّلون تهديدا دائما لا يعرف متى يباغت، فقد انتهك على سبيل المثال سكان عكّا من الصليبيين الهدنة سنة 689 هـ وفتكوا بالتجار المسلمين [14] أمّا التتار والماغول فقد زحفوا على بغداد كما ألمحنا زحفا همجيا فخرّبوها وأسقطوا الخلافة العباسيّة. وإذا كان النّويري لم يعش وقع الكارثة مباشرة فإنّ صدى الهزيمة ظلّ حاضرا في نفسه فسجّلها في مدوّنته واسترسل على امتداد صفحات مطوّلة يصف مظاهر من وحشيّة التتار وتفنّنهم في السفك

---

(12) راجع أطروحتنا : الأدب الموسوعي، مظاهره ودلالته في نهاية الأرب للنّويري ، إشراف محمد الهادي الطرابلسي ـ كلّية الآداب - منوبة 1996/1995 (بحث مرقون).

(13) اخترنا العبارات التي وظفها المهتمون بالأدب الموسوعي، راجع على سبيل المثال الشكعة، مناهج التأليف.

(14) راجع مقال قلاوون بدائرة المعارف الإسلاميّة (النسخة الفرنسية N.E.I) ج4 ص 506.

والتّقتيل ودوس الحرمات. يقول من جملة ما يقول : «حتّى كان التتار يأخذون المنابر وربعات القرآن فيلقونها في الخندق» [15] ويقول «ونهبوا في طريقهم كلّ مدينة وقرية مرّوا عليها ووضعوا السيف في الرجال والنساء والأطفال ولم يبقوا على شيء» [16] ويضيف في موقع آخر من مصنّفه : «ووضعوا السيف فلم يبقوا على أحد... حتّى شقّوا بطون النّساء الحوامل وقتلوا الأجنّة وكانوا يفجرون بالمرأة ثمّ يقتلونها» [17]، ويعلّق على خبر أورده عن ابن الأثير مؤداه أنّ رجلا من التتار دخل دربا فيه ما يزيد على مائة رجل، فقتلهم واحدا واحدا حتّى أفناهم ولم يمدّ أحد يده إليه، فيظهر امتعاضه الشّديد لتبدد شجاعة المسلمين وانتفاء شعور المقاومة لديهم قائلا : «فوقعت الذلّة على الناس، نعوذ بالله من الخذلان» [18].

وظلّ شبح الهزيمة يسيطر على النفوس والعقول لأنّ التتار والماغول كانوا يطمعون في مواصلة زحفهم والاستحواذ على الشام. ففي سنة 679 هـ اتّجهت جحافل الماغول نحو حلب التّي أخلاها أهلها فدخلها الماغول وأحرقوا ما بها من الجوامع والمدارس [19]. وفي سنة 699 هـ انهزم جيش الناصر محمد بن قلاوون هزيمة مرّة سجّل النّويري بنفسه صداها فقال، ونحن نقتصر على هذه العيّنة : «ثمّ ركب من التتار من لم يشهد الوقعة وحملوا على ميسرة الملك الناصر فانهزمت وكانت الكسرة» [20].

(15) نهاية الأرب ج 27 - 308.
(16) المرجع نفسه ص 313.
(17) المرجع نفسه ص 319.
(18) المرجع نفسه ص 315.
(19) أ. محمد جمال الدين النويري وكتابه (مرجع مذكور) ص 6.
(20) نهاية الأرب ج 27 ص 411.

وفي المغرب الإسلامي حقّق الآخر انتصارات حربيّة وحضاريّة ساحقة، فقد اضطرّ المسلمون في جزيرة أقريطش إلى التنصّر خوفا من الموت جوعا وعطشا [21] واستولى الفرنج على صقلية [22] وتبدّدت إمارات الطوائف الواحدة تلو الأخرى في الأندلس، ولم تبق إلاّ الجزيرة الخضراء وما يليها [23].

ولئن سجّل النّويري هذه الأحداث بقلم متأثّر ينمّ عن تفجّعه على ضياع نفوذ المسلمين وتشتّت شملهم ووصولهم إلى درجة قصوى من التقهقر والخذلان تنذر بذهاب ريحهم، فإنّه عبّر عن ردود فعل أخرى تتجاوز هذه السلبية، من ذلك أنّه يكنّ للفرنج عداء كبيرا ويلعنهم أنّى ذكرهم [24]، وينتشي بهزيمة الاخر ويرى فيها علامات تراجعه وكسره [25]، ولذلك لاحظنا لديه استبشارا بعملية الإنقاذ أيّا ما كان نوعه، فقد ابتهج باحتضان المماليك للخـــــلافة العباسيّة [26] وانشرح لهذا العمل السياسي دون أن يبحث عن حوافزه الحقيقيّة لأنّ ما يهمّه في المقام الأوّل هو عودة الروح إلى الإسلام. وأثنى على السّلاطين المماليك لا سيّمـــا الناصر محمد بن قلاوون الذي استطاع أن يضع حدّا للتهديد الماغولي والتتاري. وحرص على أن يكون استبشاره بالاسترداد لا يقتصر على القول دون الفعل، فشارك في محاربة الماغول مع جيش الناصر عندما أتيحت له الفرصة ولبس عدّة الحرب [27] وترحّم على الحكّام المسلمين الذين

---

(21) نهاية الأرب ج 24 ص 387 ـ 388.

(22) المصدر نفسه ج 24 ص 353.

(23) المصدر نفسه ج 24 ص 389 ـ 390.

(24) المصدر نفسه.

(25) أبدى ابن تغري بردي نفس الموقف تقريبا، فقال في النجوم الزاهرة ج 8 ص 123 «وتساقطت عبرات الناس فرحا ودقّت البشائر بسائر الممالك، وكان هذا اليوم يوما لم يشهد مثله».

(26) نهاية الأرب ج 23 ص 326 ـ 327.

(27) أ. محمد جمال الدين. مرجع مذكور ص 45.

آمنوا بالجهاد واجتهدوا في إنقاذ ما يمكن إنقاذه من أيدي الفرنج [28]، وانتشى بالفتنة التي حصلت بين التتار والفرنج لأنّها في صالح المسلمين، تكسّر في نفس الوقت شوكة عدوّين لدودين. يقول مثلا : «وفي سنة سبع وسبعمائة وردت الأخبار إلى الديار المصرية أن طقطا نقم على الفرنج الجنوبية الذين بقرم وكفار البلاد الشمالية لأمور نقلت إليه عنهم منها استيلاؤهم على أولاد التتار وبيعهم بالبلاد الإسلاميّة» [29]. وفرح فرحا كاد يخرجه من جلده حينما دخل بعض قواد التتار إلى الإسلام، فقد أشاد مثلا بمناقب بركة بان باظوخان وهو الرابع من ملوك الدولة الجنكزخانية لأنّه أسلم «وحسن إسلامه وأقام منار الدين وأشهر شعائر الإسلام وأكرم الفقهاء وأدناهم منه ... وابتنى المساجد والمدارس» [30] ونقل تفاصيل وصول الوفد الذي أرسله أزبك بن طغولجا وهو التاسع من ملوك هذه الدولة إلى السلطان الناصر يحيطه علما بإسلامه وبعزمه على نشر الإسلام في ربوع مملكته وأظهر ما لقيه من تجاوب وترحاب [31]. وهذا ما يفسّر تلطّف النّويري أحيانا في الحكم على التتار خلافا للفرنج، لأنّ بعض زعمائهم أبدوا رغبة في الدّخول إلى الإسلام واعتناق العقيدة الإسلاميّة.

وللآخر في مدوّنة النّويري وجه يختلف عن هذا الوجه الهمجي المتسلّط الذي لاحظناه، إلاّ أنّه يشترك معه في معاداة الإسلام وكره المسلمين ونعني به أهل الذمة. وقد جاء حديث النّويري عنهم في الجزء الثامن من مصنّفه أثناء إشارته إلى الأوضاع الجبائيّة في الديار المصرية. ويستفاد من المعلومات والإفادات التي عرضها أنّ الجباية ضروب فمنها الهلالي وهو عبارة عمّا تستأدى أجوره مشاهرة كأجر الأملاك المسقفة

---

(28) راجع على سبيل المثال الصفحات التي عقدها للحديث عن سيرة الملك العادل نور الدين ج 27 ص 152.

(29) نهاية الأرب ج 27 ص 374.

(30) المصدر نفسه والجزء نفسه ص 358.

(31) المصدر نفسه والجزء نفسه ص 375.

من الأدر والحوانيت والحمامات ...» [32] ومنها الخراجي وهو «عبارة عمّا يستأدى مسانهة ممّا هو مقرّر على الأراضي المرصودة للزراعة والنخل والبساتين والكروم والطواحين السنوية التي تدور أحجارها بمياه السيول ...» [33] وما يستأدى من خدم الفلاحين ويسمّى ذلك بمصر الضيافة وبالشام رسم الأعياد والخميس وهو أغنام ودجاج وكشك وبيض [34].

أمّا الجزية «فتجب على الرجال الأحرار العقلاء ولا تجب على صبيّ ولا إمرأة ولا مجنون ولا عبد لأنّهم أتباع وذراريّ» [35] ويستخرجونها سلفا وتعجيلا في غرّة السنة. وفي بعض الأقاليم تستخرج قبل دخول السنة بشهر أو شهرين. وتخصّ طوائف يضبطها مباشر الجوالي على جريدة يبدأ فيها بذكر أسماء اليهود ويثني بالسامرة لأنّهم شعب منهم ويثلّث بالنصارى. وإن كان في عمله طائفة من الصابئة والمجوس ذكرهم بعد النصارى. وفي بعض بلاد الشام تؤخذ الجزية من طائفة تعرف بالشّمسية يوحدون الله تعالى وينكرون نبوّة النبي صلّى الله عليه وسلم».

والنّويري يسعى إلى تقديم معلومات مفصّلة عن مقاييس الجزية وطرق استخلاصها فيكسب أدبه الموسوعي تدقيقا صارما يجلب في نظرنا ثقة المتلقي. فقد ذكر ما يحتاج إليه مباشر الجوالي في كلّ سنة من إلزام رئيس اليهود ورئيس السامرة وقسّيس النصارى أو أسقفهم بكتابة أوراق يسمّونها الرقاع بمن عند كلّ منهم من الرواتب وما لعلّه استجدّ من الطوارئ والنوابت ويعيّن في آخر الرقاع من اهتدى بالإسلام ومن هلك بالموت [36].

(32) نهاية الأرب ج 8 ص 228.
(33) المصدر نفسه والجزء نفسه ص 245.
(34) المصدر نفسه والجزء نفسه ص 245.
(35) المصدر نفسه والجزء نفسه ص 242.
(36) نهاية الأرب ج 8 ص 242 - 243.

إلى هذا الحدّ يبدو النّويري محايدا، ينقل بموضوعيّة وأمانة [37] شهادة حيّة عن كيفيّة اجتناء الجزية في حكم المماليك. إلاّ أنّنا نقع في خطإ فادح إن نحن اكتفينا بهذا التأويل. ذلك أنّ النّويري يقدّم إلينا عيّنات من الظروف الاجتماعيّة والنفسية التّي كان يعيشها أهل الذمة آنذاك. فلا حقّ لهم مثلا أن يعلوا على المسلمين أبنيتهم ويحجّر عليهم إسماع أصوات نواقيسهم ويتعيّن عليهم إخفاء دفن موتاهم. وقد يضرب الذمي برؤوس الأنامل عند قيامه بالجزية ضربا لطيفا غير مؤلم.

وقد نزّل النويري هذه الممارسات ضمن ما سمّاه بالأحكام الشرعيّة ونقلها دون أن يقرأ فيها إهانة تلحق بالذمي. ولا غرو، فهو لم يشذّ عن رأي المسلمين في هذا الآخر لأنّه عدوّ الدين، وعدوّ الدين أيّا ما كان ولاؤه للسلطة الحاكمة يحترز منه ويضيّق عليه الخناق ويراقبه حتى لا تخامره فكرة التمرّد أو فكرة الإساءة إلى المسلمين.

والحقّ أنّ موقف النويري من هذا الآخر العدوّ الممكن، أو العدوّ المتخفّي لم يكن دائما على هذا النسق من الحذر والتخوّف فهو يعتبر أنّ أهل الذمة من اليهود والنصارى ورأيه في ذلك رأي المسلمين عامّة حرّفوا ديانتهم مقدرا أنّ معدن الإسلام واليهوديّة والنصرانيّة واحد. لذلك يثني على اليهود الذين أسلموا لأنّهم حقّقوا الاندماج في الآخر المسلم وفرّطوا في عقائدهم الموروثة المحرّفة ونهلوا من المعدن الرباني الصافي. وينسج لهم في موسوعته موقعا متميّزا ويثق بأقوالهم وأخبارهم ومنهم وهب بن منبّه وكعب الأحبار وأبو ثعلبة بن أبي مالك وعبد الله بن سلاّم ومخيريق [38].

وللآخر في نهاية الأرب وجه غير ذينك الوجهين العابسين الشرسين. إنّه الآخر منبع الحكمة ومجال الخبرة. فالنهل من معارفه والاغتراف من

---

(37) لا تغيب عنّا الإشارة إلى أنّ النويري كان كاتب ديوان قبل أن تتعلّق همّته بحبّ الأدب. ولذلك تعدّ شهادته في هذا الموضوع شهادة العارف العليم.

(38) نهاية الأرب ج 16 ص 123 وراجع بحثنا ص 133.

حكمه وتجاربه أمر محمود مستحسن، ينمّي معارف المسلمين ويوسّع آفاقهم. والنويري يمتح من حكمة الأعاجم ويعقد لها مكانة متميّزة، فيودعها بعد الأقوال النقليّة مباشرة. وهذا اختيار له مغزاه، فلم يقحم حكمتهم إقحاما من باب الزينة والترصيع أو من باب سدّ الشغور الحاصل وإنّما أوردها لإيمانه ببعد غورها ومنطقيتها. وتستأثر الحكمة الفارسية واليونانية والهندية بالنصيب الأوفر، والنّويري لا يحفل كثيرا بتسمية أصحابها يقول مثلا : «وقال بعض ملوك العجم [39] وقد قيل في حكم الهند [40] سئل بعض حكماء الروم [41]. فالمهمّ لديه الاستفادة من جوهرها. على أنّه في بعض المواقع من نهايته يعتني بتسجيل الحكمة مرفوقة باسم صاحبها فمن الفرس ذكر أنوشروان، وبزرجمهر، وبهرام جور، ومن اليونان ذكر أرسطاطاليس وسقراط وإفلاطون. والنّويري لم يظفر بهذه المعلومات نتيجة بحث ميداني مباشر لأنّه لم يرحل إلاّ قليلا نحو دمشق وطرابلس الشام، وإنّما قد وجد ضالّته في التصانيف التّي توفر على مطالعتها فاستقى منها.

التثمين :

1 ـ لقد كان الآخر في بعض تجلّياته عدوّا لدودا لا يعرف المهادنة والتّراجع ومع ذلك قدر الأنا على الصمود. والفضل في ذلك ونحن نلتزم بحدود القرن الثامن الهجري يعود إلى حركة الإنقاذ التّي أقبل عليها الأنا باندفاع لافت للنظر، وقد بدأت ملامح هذه الحركة منذ استرداد بيت المقدس (589 هـ مع صلاح الدين الأيوبي) ولسنا الآن في مجال يسمح بحصر المسؤوليات على وجه التدقيق، ولكنّنا أدركنا في ضوء ما سبق أنّ عمل المماليك السياسي والعسكري كان جنبا إلى جنب مع عمل الموسوعيين الفكري. فقد ورث المماليك تركة بغداد [42] بعد سقوط

(39) نهاية الأرب ج 3 ص 256.

(40) المصدر نفسه ج 6 ص 133.

(41) المصدر ذاته ج 6 ص 131.

(42) راجع مقال بلاشير المذكور ص 8.

الخلافة وتزعّموا العالم الإسلامي فرفعوا شعار الجهاد والأخوة الإسلاميّة وأضحوا في نظر المسلمين الأقدر على الدفاع واسترداد ما أخذ [43]. على أنّ النّويري يضيف عاملا آخر وهو لا يأتي في ذلك بجديد مؤدّاه أنّ الأمة (الأنا) تستلهم صمودها من القرآن.

2 - إنّ انكفاء الأنا على ذاته في حركة دفاع عن الكيان الحضاري ولّد حركة موسوعيّة تعتمد على الجمع والتّركيم فتحت الباب لإبداع المكرّرات والمردّدات (الموسوعات تكرّر بعضها بعضا) فاستحالت عمليّة الإنقاذ الفكري تدريجيّا إلى عمليّة محافظة وإبقاء على ما كان، خلقت بدورها أرضيّة تحثّ على اجترار الماضي واستعذابه [44] وتناوئ التجديد وتكره التنقيب بذريعة الانصراف أوّلا وقبل كلّ شيء إلى جمع الموروث والمحافظة عليه قبل أن يتبدّد.

3 - إنّ حضور الآخر على تلك الدرجة من الشراسة والحدّة التي ألمحنا إليها، لم يكن حافز تقدّم يدفع بالأنا نحو البحث عن سبل مضاهاة الآخر/العدوّ. فلم نلحظ في الأدب الموسوعي قرينة تدلّ على أنّ نيّة الأنا تتّجه نحو سبر قدرات العدوّ والاطّلاع على عالمه وعلى نفسيته وطرق عيشه للوقوف على إيجابياته وسلبياته وإدراك نقاط ضعفه. كلّ ما سجلناه هو لعن هذا الآخر والنّفور منه والإعراض عن الخوض في تفاصيل تهمّ حياته ونظمه بتعلّة أنّه من دار الكفر والباطل [45]. وحريّ بنا في هذا المساق أن نستنتج البون الشاسع بين حركة التدوين الأولى

(43) راجع مقال : السلاطين المماليك : قوّة سياسيّة واقتصاديّة في الموسوعة العالمية (باللغة الفرنسية Encyclopœdia Universalis ج 8 ط باريس 1990).

(44) راجع قولة شارل بالا في مقدمة التّربيع والتّدوير للجاحظ ص 15 وملخصها أنّ الأمة العربيّة الإسلاميّة متعلّقة بالتقاليد وتميل إلى إيثار الرتابة والمحافظة.

(45) أعرض العمري عن الاهتمام بممالك الكفار في موسوعته الموسومة بمسالك الأبصار.

والثانية. كان الأنا في الحركة الأولى قويّا، يتطلّع إلى الآخر بلا خوف ويتوق بكلّ السبل إلى الإستفادة منه في كلّ المجالات [46]، وفي حركة التّدوين الثانية كان الأنا ضعيفا منينا يخشى الآخر لأنّه عدوّ ضارّ. لذلك انكفأ على ذاته للمحافظة على ذاته.

---

(46) يمكن أن نذكر في هذا السّياق الجاحظ الّذي آمن بقيمة الكتاب ودعا بحماس ظاهر إلى ضرورة التّدوين. كما أنّه قد جمع بين تقييد شوارد المعرفة العربية الإسلاميّة وتجميع نصوصها وبين الاستفادة من موروث الحضارات الأخرى إذ لا يخفي أنّ هذا الرجل كان يؤمن إيمانا راسخا بضرورة المثاقفة والانفتاح الحضاري.

مشكلة الهوية بين الثابت والمتحول في فكر الإصلاح

الأستاذ **عفت الشرقاوي** (*)

1) لا معنى للهوية بمعزل عن الأنا والآخر :

تحاول هذه الورقة تأكيد العلاقة الوجودية بين الذات والآخر فيما يتعلق بمفهوم الهوية في الثقافة العربية في فكر الإصلاح. والواقع أن مفهوم الذات، وإن كان يعبّر عن خصوصية فرديّة تصير بها الذات هي ما هي عليه على حد تعبير أرسطو، فإنّ هذه الذاتية لم تخل مطلقا من مجموع صفات وأفعال معينة هي في نهاية الأمر نتاج للتأثر بالآخر والانفعال به، بحيث يصير هذا الآخر، كأنّه جزء من حقيقة الذات، ومحمول من محمولاتها، كما لا ينفك الجوهر عن حمل الأعراض المختلفة. ومعنى ذلك أنّ حقيقة الذات، وإن كانت متصوّرة في أصلها المجرد، فإنّها لا توجد الوجود الفعلي إلاّ في التاريخ وفي المجتمع، أي في وجود الآخر. فهي بذلك لا تنفك عن الكشف عن إمكاناتها المتغيرة باعتبار ما يعرض لها من أحوال التأثر بالآخر، وكأن التواصل مع هذا الآخر شرط جوهري للكشف عن الذات ووجودها في عالم الواقع. ومن هنا لا يمكن القول بوجود الإنسان فردا مجردا، إنّما هو موجود اجتماعي، كلّ إمكاناته وقدراته تشكلها الممارسة والتفاعل مع الآخر الذي قد يصير مع

(*) أستاذ بكلية الآداب (جامعة عين شمس - مصر).

الزمن جزءا من حقيقة الذات ومحمولا من محمولاتها، باعتباره شرطا لتحققها، فهي لا تنفك عن التأثر به، وإن كانت هذه المحمولات قابلة للتغير بحسب أحوال ذلك الآخر ومدى الانفعال به. وفي عالم الأشياء تبدو كل هوية مؤقتة وانتقالية، بينما نجد تطورها وتغيرها مطلقين.

غير أن للذات الإنسانية أصلا ثابتا، تحقق به ماهيتها الخاصة، بالرغم من اختلاف الأعراض المحمولة تبعا لأحوال الآخر. هذا الأصل إنّما يتوصل إليه بالتصور العقلي المحض، فهو كالجوهر أي المبدأ الأول غير القابل للتحول الكامن في كل الأشياء الموجودة، وهو يظل دون مساس في كل التحولات، ولكن هذا الأصل لا يتحقق له وجود واقعي إلاّ مرتبطا بأعراضه المعبرة عن تواصله مع الآخر في صوره العديدة، فهو لا يوجد خارج الأشياء، وإنّما فيها ومن خلالها.

وقد سارت الفلسفة الإسلاميّة في اتجاه مثالي يؤكد إمكان تصور وجود الذات الإنسانية منفصلة عن علائقها الخارجية. وقد بذل ابن سينا جهدا فلسفيا عميقا في تحليل فكرة «الأنا» كحقيقة وجوديّة تعبر عن وحدة الظواهر النفسية لهذه «الأنا»، فهو يلاحظ أن الإنسان إذا كان يتحدث عن شخصه، أو يخاطب غيره، فإنّما يعني بذلك النفس لا الجسم : «فالإنسان إذا كان منهمكا في أمر من الأمور، فإنّه يستحضر ذاته، حتى إنّه يقول : فعلت كذا، وفي هذه الحالة يكون غافلا عن جميع أجزاء بدنه»[1].

وهكذا تبدو فكرة الشخصيّة أو «الأنا» تصورا عقليا مجردا، منفصلا عن الأعراض الحادثة، ومفارقا للبدن، ومعبرا عن الأنا الممثلة لوحدة الظواهر النفسية التي هي دليل وجود الذات من الوجهة العقلية، وهو وجود يخلو من التشكل بالعوارض المادية المختلفة التي هي شرط لكل وجود عيني للجوهر، فالنّفس صورة الجسم، والمادة تتقوّم بالصورة.

(1) ابن سينا، رسالة في معرفة النفس الناطقة، ص 9 ، القاهرة 1936 . وانظر الإشارات والتنبيهات، ص 2/322 . دار المعارف، مصر، تحقيق سليمان دنيا .

والصور من جهة أخرى كمالات أولية يكتمل بها الوجود، فالوجود العيني يتوقف على المادة والصورة معا، وهما بدورهما متلازمان.

كذلك يتحدث ابن سينا لإثبات وجود النفس أي الذات مفترضا أن الواحد منا إذا توهم أنّه خلق دفعة واحدة خلقا كاملا، ثم حجب بصره عن مشاهدة الخارجات، وخلق يهوي في هواء أو خلاء هويا، لا يصدمه فيه قوام الهواء صدما يحوج إلى أن يحس، وفرق بين أعضائه، فلم تتلاق ولم تتماس ثمّ إذا تأمل إمكان ثبوت ذاته، فإنّه لا يشك في إثباته لذاته موجودا، ولا يثبت مع ذلك طرفا من أعضائه، ولا باطنا من أحشائه، ولا قلبا ولا دماغا، ولا شيئا من الأشياء من خارج، بل إنه يثبت ذاته، ولا يثبت لها طولا ولا عرضا ولا عمقا. ولو أنه أمكنه في تلك الحال أن يتخيل يدا أو عضوا آخر لم يتخيله جزءا من ذاته، ولا شرطا في ذاته...فإذن للذات التي أثبت وجودها خاصية، هي أنها هو بعينه غير جسمه، وأعضائه «فمدركك ليس من عداد ما تدركه حسّا بوجه من الوجوه، ولا مما يشبه الحس»[(2)].

ويترتب على ذلك أن الإدراك المتميز للذات عند ابن سينا يستلزم وجودها، ولذلك فإن الإنسان قد يستطيع أن يتجرّد من كلّ شيء - في تصوّره الخالص - ولكنه لا يستطع أن يتجرد من نفسه التي هي عماد شخصيته، وأساس ذاته وماهيته. وإذا كانت الحقائق الكونية تصل إلينا بالواسطة، فهناك حقيقة واحدة ندركها إدراكا مباشرا، ولا نستطيع أن نشك فيها لحظة هي هذه الذات، لأنّ عملها (أي الإدراك) يشهد دائما بوجودها. وهذه الملاحظة الباطنية التي يقوم بها الإنسان إزاء نفسه هي التي أوحت دائما بالرأي التقليدي الذي يفرق بين العقل والجسم.

وهكذا أمكن في رأي ابن سينا معرفة الذات بالذات، تماما كما قال سقراط قديما : «اعرف نفسك بنفسك» فالتفكير الذي هو خاصة الذات الملازمة لها دليل قاطع على وجودها في فلسفته لأن الإدراكات المتميزة

---

(2) ابن سينا، الإشارات نفسه، ص 2/323.

تستلزم حقائق متميزة تصدر عنها، وهذا شبيه بما جاء في «الكوجيتو» الديكارتي ويمهد له من حيث علاقة الفكر بالوجود [3].

غير أن الاعتراف بالوجود المتصور للذات منفصلة عن البدن، لا يعني بحال من الأحوال الوجود العيني الواقعي لهذه الذات. وقد ميزنا هذا الوجود كحقيقة ثابتة لأصل الماهية، لكن هذه الماهية لا تدخل في عالم الوجود الفعلي إلا حاملة لمجموعة من الأعراض المادية والصفات المنبثقة عن التواصل مع الآخر، الذي يمكن أن نسميه التاريخ، أو المجتمع، أو ما إلى ذلك، فهكذا دخلت حقيقة النص الإسلامي في التاريخ الاجتماعي للإسلام. وتلك هي التفرقة التي نود أن نصل إليها في مفهوم الذات في مفتتح الكلام، أي التفرقة بين الثابت والمتحول في طبيعة الذات الإنسانية، ومثل ذلك ما نقول في الذات الحضارية للمجتمع الإسلامي، وهي تفرقة تعيننا على تصور أفضل لمفهوم التطور الذي لا يمس جوهر الذات ومشروعية الاجتهاد والتجديد لكي يتم الخلاص من الخلط بين الأصلي والتاريخي في طبيعة التراث الإسلامي، حفاظا على ما نظنه حقيقة الهوية، فمن المؤكد أن مفهوم الإسلام في النصوص الأصليّة يختلف قربا وبعدا عن نصوص مؤلفيه في القرن الرابع مثلا، ثمّ في القرن العشرين، بحسب التأويلات التاريخية المختلفة لهذه النصوص.

ذلك أن الإقرار بمبدأ الهوية - لا بالمعنى المنطقي الذي هو صورة النفس كما رأينا، ولكن بالمعنى الوجودي الذي هو الوجود العيني لها - مرتبط بالمادة والتاريخ والمجتمع، وهو يعنى حتما الإقرار بمبدأ الكثرة والتنوع والتعددية في متن الوجود، فلا معنى للهوية بمعزل عن الأنا والآخر، لأنّ الهوية هي صفة الشيء من حيث امتيازه في تشخصه عن الأغيار، كما يقول الجرجاني في التعريفات. فالهوية لكي تكون هوية يجب أن تمتاز عن الآخر، أي أن تنفصل عنه، ولعل هذا هو سبب الرجوع

---

(3) ابراهيم مدكور، في الفلسفة الإسلامية : منهج وتطبيقه، ص 157 ، دار المعارف، القاهرة، 1968.

التاريخي عند بعض الشعوب إلى الذات والارتكاز عليها لا سيما في المراحل الحرجة تاريخيا، والمنعطفات المصيرية حضاريا. ومع ذلك فإنّ هذا الآخر الذي تسعى الذات إلى الابتعاد عنه هو نفسه الذي يمنحها تميزها الذاتي، ولذلك فهي تسعى في الوقت نفسه إلى الاقتراب منه، فالهوية في مثل هذه اللحظات التاريخية تعاني قلقا وتوترا تاريخيا يصيبان الهويات عادة ويختلفان باختلاف قوة الهويات، وموقعها التاريخي وفاعليتها الحضارية : «فالهويات القوية والفاعلة تاريخيا وحضاريا يكون اقترابها من الآخر أقل حرجا وخوفا، إن لم يكن بلا خوف ولا حرج مطلقين، بينما الهويات الضعيفة على مستوى الحضور والفاعلية التاريخية والحضارية تكون على النقيض من ذلك إذ تقوى لديها رغبة الالتصاق بنفسها، بينما يشتد شعورها بالخوف من الآخر» [4].

ذلك أنّ الإنسان من خلال معرفته للآخر، أي للهوية المقابلة، ومن خلال معرفته لنفسه يستطيع أن يعي حدود تميزه عن الآخر، وبالتالي يستطيع أن يقيم سور هويته الذي هو سور وجوده الخاص. وإذن فلا وعي بالهوية الذاتية من دون وعي الآخر، «فثمة جدلية واضحة بين وعي الذات - الأنا - ووعي الآخر، هذه الجدلية التي من دونها لا يمكن أن أعي أو أكتشف من أنا، ماهية هويتي، أو من أكون. وبالتالي لا يمكن أن أدرك موقعي في التاريخ، ومن التاريخ - فضلا عن موقعي في الحضارة والثقافة وموقعي منهما معا» [5].

وهكذا نصل إلى القول بأن من يفترض الثبات المطلق للهوية، إنّما يخلط بين المعنى المنطقي للهوية والمعنى الوجودي. فالمعنى المنطقي إنّما هو مقولة تعبر عن تساوي وتماثل موضوع، أو ظاهرة ما مع ذاته، أو تساوي موضوعات عديدة. فالموضوعان أ، ب يكونان متطابقين من

---

(4) مصطفى الحاج علي، الهوية من منظور فلسفي إسلامي. مدخل نظري لنقاش علاقة المثقف بالهوية، مجلة المنطلق، العدد 99، رمضان، 1413 هـ. ص 21.

(5) نفسه ص 25.

حيث الهوية، إذا - وإذا فقط. كانت كل الصفات والعلاقات التي تميز «أ» مميزة أيضا للموضوع «ب»، والمقصود هنا هو أنه إذا كانت قضية ما صادقة فهي صادقة أبدا. وهذا يعبر عن الاتساق المطلق للفكرمع نفسه، كما يعبر أيضا عن دوام الشيء على حال واحدة، وهو أمر يؤدي إلى إنكار الحركة والتغير، مع أن الواقع المادي يعتريه تغير مستمر، وبذلك لا يمكن أن تكون هناك موضوعات تنطبق هويتها بصورة مطلقة على ذاتها، حتى في صفاتها الجوهرية والأساسية . والهوية متعينة وليست مجردة، وهذا التعيين يتضمن الإشارة إلى تميزات كامنة، وتناقضات يتم حلها خلال عملية التطور التي ترجع إلى شروط معينة، وكأن كل هوية للأشياء - منظورا إليها من حيث وجودها العيني - فإنما هي مؤقتة وانتقالية، بينما تطورها وتغيرها مطلقان. وقانون الهوية المنطقي إنما يفيد في العلوم المضبوطة التي تستخدم الهوية المجردة، مادام أمر تكوين فكرة عن الواقع وتبسيطه ممكنا وضروريا في ظروف معينة بحدود هذا القانون، ولكن التوسع في تطبيق هذا القانون على الواقع ... يفضي بنا إلى النتيجة القائلة بأنّ الأشياء غير قابلة للتغير وثابتة» [6].

ومع ذلك فإن في الهويات البشرية عادة غريزة حبّ البقاء، وكلما كان حب البقاء فيها أقوى وأثبت، ازداد الشعور بالهوية، وكلما اشتد الشعور بالوجود اشتدت الرغبة في البقاء، واشتدت المقاومة لأي محاولة تهدد هذا البقاء، فالهوية الراسخة والحية والفاعلة تشكل الأرضية الأساس لدينامية التصدي والمواجهة القوية، لأي عدوان يمكن أن يتعرض لها بخطر الزوال [7].

غير أن هذا التصدي والشعور بالتميز المنطقي للهوية، لا يستبطن مطلقا معنى الثبات الوجودي المطلق، كما سبقت الإشارة، فليس التميز

---

(6) الموسوعة الفلسفية، روزنتال يودين، مادة الهوية، ترجمة سمير كرم، دار الطليعة، بيروت 1985.

(7) مجلة المنطلق، نفسه.

معطى أوليا ونهائيا، فهذا يتناقض مع طبيعة الوجود الزماني لأي موجود. ومن المؤكد أن هناك تميزا ابتدائيا كهوية أولى تفرز الموجودات بعضها عن البعض الآخر، ولكن هوية الموجود في حركة دائمة، لتحقيق كل إمكاناتها الفعلية، وبالتالي فليس تمظهر الهوية في الخارج مهما يكن من أمر انفعاله بالآخر وتفاعله معه إلا امتدادا لصميم الهوية الجوهرية في الداخل والباطن، فهوية الموجود تتقوم أصلا في جوهر الموجود قبل أن تتقوم في أعراضه التي هي في حركة دائمة، وينبني على هذا أن هوية الموجود لا تستمد مما كان في الماضي، لأنّ الذي كان تعبيرا عن تلك الهوية في إطار أعراض تاريخية معينة وظروف اجتماعية خاصة، فهو في جملته يعبر عن مرحلة ما من مراحل تحقق الهوية في التاريخ، وهي مرحلة قد طويت، واستنفدت كل إمكاناتها خلال حركتها التي استبدلت الواقع بكل إمكان، والفعل بكل قوة، بحيث تصبح الحركة تعبيرا عن تطور الكائنَ في درجة الوجود، فالذي كان قد تمّ تحقيقا لمستوى من مستويات إمكانات الهوية، وخروجا بها عن القوة إلى الفعل في ظل شروط وجودية معينة يفرضها التاريخ والواقع والمجتمع، والذي سوف يكون تحقيقا لحركة الهوية في التاريخ، فالهوية تستمد من المستقبل أكثر مما تستمد من الماضي، «باعتبار أن هذا المستقبل هو الذي يطوي في داخله الإمكانات المتبقية، فالانشداد نحو الماضي - أي نحو ما كان - أو السعي لحمل الماضي على الحاضر والمستقبل، نوع من تأبيد هذا الماضي وإطلاق له، وهذا من شأنه أن يعيق كل حركة وتغير، وأن يفسد ويبطل كل إمكانات الوجود في الموجود» (8).

2) الذات وتأبيد الماضي المقدس :

وفي مثل هذا المقام ينبغي أن نفرق بين الاهتمام بالماضي باعتباره وسيلة للوعي التاريخي بالذات الحضارية، وبين الاستغراق فيه، والوقوع في أغلاله، واعتباره المثل الأعلى الذي تتحرك إليه إمكانات الماهية

---

(8) مجلة المنطلق، نفسه.

الحضارية في المستقبل، ذلك أن هذا الانبهار الصريح بالماضي يرفعه إلى عالم المقدس، ويضعه في مصاف الألوهية ويدعو إلى عبادته بطريقة خفية، تفترض ضمنا أن كل إمكانات هويتنا قد تحققت، وخرجت إلى حيز الفعل عبر الماضي المنقضي، فلا مستقبل لهذه الأمّة على هذا النحو من التصور، وإنّما هو ماض ذهبي يراد له أن يكرر نفسه مرة بعد مرة في كل أنحاء المستقبل، ولذلك فإن من المرجو ألا يكون اهتمامنا بالتراث التاريخي للأمة ذا طابع عاطفي بحت يتجه إلى استرضاء جمهور القراء، لأغراض أدبية وعاطفية، كما نجد في أعمال بعض المؤرخين الذين استطاعوا أن يتخلصوا من تلك النزعة التكديسية الوثائقية في الكتابة التاريخية، والتي لا تعنى بالتركيب الثقافي لما تعرض من تفصيلات تاريخية، ولكنهم وقعوا في هوة التبرير والتوفيق باسم كمال الماضي المطلق ليصير مثلا تاريخيا أعلى للحياة (9).

على أن الاهتمام الروحي بالماضي باعتباره مثلا تاريخيا أعلى في تاريخ الشعوب المختلفة قد يكون مجرد محاولة لتقديم مفهوم ممتاز يستطيع الإنسان إسقاطه على الماضي بصرف النظر عن حقيقته التاريخية.

وعند استقراء أنماط المثل العليا في التاريخ وتتابعها الزمني على مدى آماد طويلة يتضح لنا أن هذه المثل تسير في خط معين من التطور. ففي الفترات الأولى للحضارة يبدو أن تلك المثل قد يعوزها الأساس التاريخي الحق، فهي مثل عليا للسعادة البحتة يتم تصورها في إبهام وغموض بالغ، كما أن البعد بيننا وبينها عظيم. ثمّ يحدث على التدريج أن يذكر ماض حقيقي - يبدأ في القيام بدور أكبر - فيزداد المحتوى التاريخي، وتصبح المثل العليا أكثر تحديدا وأقرب إلى منال أيدينا، وحين تبحث الأعين عن المثل الأعلى للسعادة البالغة الكمال بحسرة بالغة، لأنه فقد إلى الأبد، تنشأ الحاجة إلى العيش وفق المثل الأعلى. ذلك أن

(9) عفت الشرقاوي في فلسفة الحضارة الإسلامية، ص 434 ، دار النهضة العربية، بيروت.

الصفـة التـاريخـيـة للمـثل الأعلى القـديم لم تزد وحدها، بل زادت كذلك الصفة الأخلاقية [10]

وفي تفـسـيـر التـاريخ يمكن أن يؤدي هـذا المثل الأعلى دورا مـا في حـركـة التـقـدم بشـرط أن تـتم دراسـتـه في إطار المعطيـات الاجتـمـاعـيـة والاقتصـادية والثـقـافية التـي نشأ في ظلها الحدث لأن هذا يعطيه طابعه الفردي الذي لا يجـعل منه صورة المستـقبل المأمول في عيـون الأمّة، إذ لا يجـوز لهـا أن تبـحـث عن بعث الماضي بكـل تفـصـيـلاته، ليكون صـورة المستقبل المنشود، فالتاريخ لا يكرر نفسه، والماضي لا يكون مستقبلا.

إن راية الماضي حين ترفع وتسلم من جـيـل إلى جيل فلا يعني ذلك أن يتم هذا من أجل أن يتوقف السبق، فالحركة إلى الأمام يجب أن تستمر جيلا بعد جيل، فبالفعل التـاريخي يعرف الإنسـان نفسـه، كائنا في التاريخ وصـانعا لحضارته، ويكشف عن مـاهيته مـوجودا في الزمـان. وتاريخ أية حضـارة هو وعاء التـجربة البشـرية فيهـا المتصلة على الزمن بكـل ما فيـها من خبـرات التحـقيق المستـمرّ للذات، ولا يجـوز أن يكون اهتمامنـا بتراثنا التاريـخي نابعا من فكرة التـأسي بأخبـار السـابقين فحسب كما كان يقول المؤرخـون القـدامى، أو من أجـل التـوثيق التـكديسي الـذي شـغـل أكـثـر مؤرخينا المعاصـرين عن فكرة التاريخ في حقيقتهـا، وإنّما ينبغي أن يصبح هذا الاهتـمـام صـادرا عن رغـبـة صـادقـة في مـعرفـة بالنفس، ولكن هذا لا يعني أن يكون باعث الحركة هو الماضي، فالإنسـان يتـحرك بقوة المستـقبل ورصيد الماضي وإمكانات الذات. والهوية الحية هي التي تعرف كيف توفق بين تاريخـها وإمكاناتها ومـستـقبلها: بين مـا كان ومـا هو كائن ومـا ينبغي أن يكون وبذلك يصبح تاريخ المسـتقبل جزءا غيـر مدون من تاريخ الأمة ولكنه ثـابت بالوجـود الذهـني في ضـمـيـرهـا، وإذا كـانـت هذه غـايتنا من الاهتمام بذلك التـراث فإن الأسئلة التي يطرحها المؤرخـون عادة ينبغي أن

(10) انظر نفسه.

نعيد النظر فيها وفقا لتلك الرؤية التي ترى أنّه إذا كان لكل حضارة درجة معينة من الانغماس في الماضي بوصفه شرطا جوهريا لوجودها، باعتبارها كائنة في التاريخ وليست خارجه، فإنّ هذا الانغماس ينبغي أن يعمق شعورنا بالمستقبل أي بالصيرورة والتطور، لكي تنطلق عناصر الأصالة في هذه الأمة من مجال القوة الكامنة إلى مجال الفعل الخلاق في يسر ومضاء، بعد أن حققت جانبا من هذه الذات خلال عصور سابقة. وما على المجتمع حينئذ إلا أن يعين هذه الذات على الكشف والعطاء وتحقيق إمكاناتها في التطور والتقدم.

وبعبارة موجزة، فإنّنا أمام ذات حضارية قابلة للتفتح والعطاء، جيلا بعد جيل، وقد سبق لها أن حققت قدرا جليلا من هذا العطاء كاشفة عن إمكاناتها الكامنة ولا يجوز أن يكون تصورنا لتحقيق قدر أكبر من هذا النجاح مبنيا على تكرار الماضي لنعيد تحقيق ما سبق لنا تحقيقه، فحركة التاريخ تتميز بأنها حركة غائية لا سببية فقط، إنها ليست مشدودة إلى سببها أي ماضيها، بل هي مشدودة إلى الغاية لأنها حركة هادفة لها علة غائية، متطلعة إلى المستقبل وتحقيق ما لم يسبق تحقيقه، وبذلك لا تتعين الهوية بما كان أو هو كائن فحسب، وإنما تتعين بالمآل، أي بما تصير إليه، وما ستصير إليه عندما يتحرك من الوجود الذهني إلى المستقبل.

3) الذات والآخر بين التحدي والإبداع :

أما محاولة تكرار الماضي من أجل صناعة المستقبل، فهو مظهر من مظاهر السقوط الحضاري، فإذا كان من المقرر أن اضمحلال الحضارات، إنّما ينشأ عن عجزها عن الاستجابة بنجاح لما يواجهها من تحديات الآخر، وإذا كان هذا العجز من جهة أخرى، إنما ينشأ بسبب إخفاق الأقلية المسيطرة وتوقفها عن الإبداع وقصورها عن الابتكار والفعل الخلاق، بكل ما يترتب على ذلك من انحلال المجتمع وتفكك وحدته، فكيف نعلل ابتداء قصور الطاقة الإبداعيّة ؟

تقدم دراسة «توينبي» للتاريخ الإجابة عن هذا السؤال بحثا مهما في سيكولوجية السقوط الحضاري، يقوم على تحليل طبيعة الإبداع من وجهة النظر النفسيّة ومن حيث علاقة المبدع بجمهوره، وأثر ذلك في جهده الخلاق. فإذا كان الإبداع ابتداء يمثل ضربا من استجابة المبدع لما يواجهه المجتمع من تحدي الآخر للذات، فإنّ من آفة الإبداع افتتان الجماهير بالمبدع إلى درجة العبادة.

وحين يصل الإعجاب بالجماهير إلى هذه الدرجة يطمئن المبدع شعوريا أو لا شعوريا إلى ما حقق من نجاح، ولكنه لا يعود قادرا على الاستجابة للتحدي الجديد. وفي مثل هذه الحالة تصبح اللحظة الذهبية في ماضي الإبداع الذي تحقق وتم من قبل مصدر كل تصور للإبداع الجديد، ويكون الميل إلى التقليد الذي نصادف ألوانا منه في عصور التخلف في تاريخ الحضارة الإسلامية.

وفي مثل هذه الحالة من الرغبة في تكرار الماضي لا تستطيع الطاقات الكامنة أن تظل في حالة تفجير مستمر للقوى الخلاقة، حتى يظل الإبداع على حالته من الجدة والأصالة، ومواجهة الآخر المتحدي باجتهاد جديد.

إن من الشروط الجوهرية للعملية الإبداعية أن تتم على غير مثال، وألاّ تكون تقليدا لاستجابة مبدعة قد مضت وولى زمانها، وحققت ذاتها في التاريخ. إن المبدع حين ترفعه الجماهير إلى أسمى مكان يصبح عاجزا عن مواصلة الإبداع : «إن سر توفيقه في المرحلة الأولى أصبح يشكل عقبة في الاستمرار في الإبداع : تتجدد الظروف، وليس لديه ما يقدمه للجماهير إلا أن يستعيد لهم مواقفهم السالفة، بينما الاحتياجات متجددة، وهو غير قادر على أن يقدم إبداعا جديدا، وليس هذا فحسب، بل هو يقاوم ظهور مبدع جديد من الجيل الثاني. وهكذا يصبح المبدع في الطور الأول في طليعة معارضي من يحتمل قيامه بالاستجابة الناجحة

في الطور الثاني. وتلك آفة الإبداع : من المبدع جمود، ومن الجماهير افتتان، وعبادة ذات. إن الجماهير التي تركت عبادة الأوثان بفضل المبدع، لم تتركها إلى عبادة الله الحق، وإنما لعبادة محطم الأوثان، أو بالأحرى عبادة ذات فانية» [11].

بمثل هذا الشعور تبدأ القلة المبدعة في الإيمان بقدراتها الخارقة من جهة، والاعتزاز بما قدمت في الماضي، بينما يتزايد تقديس الشعب لهذه الزعامة مرة أخرى، ويكتسب النظام السياسي المعمول به قداسة خاصة باعتماده على هذا التراث الإبداعي السابق اعتمادا يغري بالرضا بما كان وعدم الاستجابة المبدعة لهذا التحدي الجديد.فقد أغلق باب الاجتهاد فيما ينبغي أن يتم فعله من أجل التغيير المناسب وفقا لمقتضيات العصر، والظروف الثقافية المستحدثة.

وحين تلح الرغبة على الأمة في مواجهة الآخر ومقابلة التحدي الجديد بإبداع يناسبه، فإن الأقليّة الحاكمة تميل إلى صب الخمر الجديدة في قوارير قديمة، كما يقال. فالاستجابة تظل شكلية ومواجهة التحدي تبقى دون المستوى، وحينئذ تصاغ الأنظمة الجديدة في قوالب قديمة، وهذا من قبيل سيطرة الماضي على الحاضر، ومقاومة القديم لكل جديد، مما يؤدي في النهاية إلى فقدان كل إبداع في مواجهة التحدي القادم والسعي من أجل صناعة المستقبل، ويترتب على كل ذلك ما يترتب من تفكك المجتمع، وعزوف الأكثرية عن تقليد الأقليّة، بعد أن أخفقت في مواجهة التحدي الذي يتمثل في الآخر بصورة ما والذي كان من الممكن أن يستثير الطاقات الخلاقة في المجتمع المتحدّى، إذا أحسنت مواجهته بوسائل العصر. وليس باستدعاء إبداعات الماضي.

هكذا يفسر «توينبي» انهيار الحضارات بتحلل المجتمع، وإخفاق القلة المبدعة في الداخل، وعجزها عن الإبداع المناسب للتحدي الجديد، وذلك قبل أن يأتيه غزو من الخارج (أي الآخر) ليجهز عليه. ذلك أن الغزو

---

(11) مجلة المنطلق نفسه.

الخارجي في مثل هذه الحالة لا يمثل إلا الضربة القاضية في مجتمع يلفظ أنفاسه الأخيرة، ولهذا فإنّ توينبي يستبعد أثر العوامل الخارجية في سقوط الحضارات كعامل أساسي فليس الانهيار الحضاري في حقيقته حدثا عارضا يقوم على الصدفة، أو تدخل القضاء والقدر، بحيث نقول في النهاية، كما يقول رجال القانون حين تعوزهم الأدلة : إنه مجهول الفاعل. كذلك فإنّ هذا الانهيار لا يمكن أن يعزى إلى فقدان السيطرة على البيئة، أو الانحطاط في الأساليب الصناعية والتقنية، أو حتى في عدوان ذلك الآخر الغاشم.

ومن جهة أخرى فليست عجلة التاريخ آلة شيطانية تبتلي الناس بعذاب سرمدي من السقوط دون سبب، ولكن هناك إيقاعا أساسيا في حركة التاريخ يتمثل فيما يمر بالمجتمعات من الظروف، فهناك فترات في تاريخ المجتمعات تتحقق فيها درجة نسبية من الدعة والتماسك، وهناك فترات أخرى يتم فيها قدر كبير من النشاط والتقدم يعين على المواجهة الإبداعية للآخر وهذا التحدي هو الذي يسميه توينبي بالتحدي الأمثل الذي يستنفر إرادة المواجهة، ويخلق رد فعل ناجحا ويستثير في المجتمع المتحدّى طاقاته الخلاقة.

4) التقليد وسقوط المبدع :

يصف القرآن الكريم سبب هذا الضرب من الإخفاق في المواجهة الإبداعية للدعوة الجديدة بالركون إلى ما كان عليه الآباء، أي التقليد، فالمثل الأعلى في هذه الحالة يقتصر على الماضي، والمبدعون القدامى لا يزالون محل عبادة أسلافهم : «بل قالوا إنا وجدنا آباءنا على أمّة، وإنّا على آثارهم مهتدون» (الزخرف - 22) . «قالوا حسبنا ما وجدنا عليه آباءنا، أولو كان آباؤهم لا يعلمون شيئا ولا يهتدون» (المائدة - 104).

وهنا يصير لمثل هذه الأمّة زمان خاص له من القدسية والإطلاق ما يجعله أهلا لأن يستوعب كل مكان وكل زمان، فالجماعة هنا حبيسة جدران ماضيها الخاص، بحيث يظلّ مثلها الأعلى محدودا بحدود هذه

الظروف والملابسات الماضية. فالوجود الذهني الذي تصور صياغة المستقبل هنا لم يستطع أن يرتفع فوق الواقع التاريخي الذي كان، وأن يتجاوزه إلى المستقبل الذي يجب أن يكون بحسب ما تنطوي عليه إمكانات الهوية الخاصة. بل إنّه يكتفي بانتزاع مثله الأعلى من هذا الماضي بحدوده وقيوده وشؤونه فيكون تقليد ما كان هو شعار الأمة في صناعة المستقبل، ولذلك يواجههم القرآن الكريم بحقيقة القيد الذي كبلهم متسائلا في تقريع بليغ على هذا الاستسلام لأوهام الماضي : «أولو كان آباؤهم لا يعقلون شيئا ولا يهتدون». وهكذا لم يخاطب الله سبحانه وتعالى هؤلاء المقلدين ببطلان ما هم عليه وتشنيعه خطابا مباشرا، بل حكى عنهم حكاية بين فساد مذهبهم فيها، كأنه أنزل هؤلاء المقلدين لآبائهم في الضلالة منزلة من لا يفهم الخطاب، ولا يعقل الحجج، والمقلدون في كل جيل وملة، كما يقول صاحب المنار «يرغبون عن اتباع ما أنزل الله استئناسا بما ألفوه بما ألفوا آباءهم عليه، وحسبك بهذا شناعة». وفي الآية دليل على المنع من التقليد لمن قدر على النظر والاجتهاد في رأي بعض الفقهاء. وليس المراد في كل حال نفي العقل عن آبائهم بالفعل، وإنّما المراد منها : أيتبعون آباءهم لذواتهم كيفما كان حالهم، حتى لو كانوا لا يعقلون ولا يهتدون ؟ كأنه يقول إن اتباع الشخص لذاته منكر لا يجوز لعاقل. وقد نبه «محمد عبده» إلى أن أقرب الناس إلى معرفة الحق إنما هم الباحثون الذين ينظرون في الدلائل بقصد صحيح، ولو في غير حق، لأنّ الباحث المستدل إذا أخطأ يوما في طريق الاستدلال أو في موضوع البحث، فقد يصيب في يوم آخر، لأن عقله يتعود التفكير الصحيح، واستفادة المطالب من الدلائل. وأبعد الناس عن معرفة الحق المقلدون، الذين لا يبحثون ولا يستدلون، لأنهم قطعوا على أنفسهم طريق العلم، وسجلوا على عقولهم الحرمان من الفهم، فهم لا يوصفون بإصابة، لأن المصيب من يعرف أن هذا هو الحق، والمقلد إنما يعرف أن فلانا يقول : إن هذا هو الحق، فهو عارف بالقول فقط، ولذلك ضرب لهم المثل في الآية التالية بقوله تعالى : «ومثل الذين كفروا كمثل الذي ينعق بما لا يسمع إلا دعاء

ونداء، صم بكم عمي فهم لا يعقلون، (البقرة 171)، فبعدما بين فساد ما عليه المقلدون من اتباع ما وجدوا عليه آباءهم من غير نظر ولا استدلال، ضرب لهم مثلا - زيادة في تقبيح شأنهم والزراية عليهم، «فشبه حالهم في تمسكهم بما كان عليه آباؤهم من الضلالة بحال الغنم مع الراعي، يدعوها فتقبل، ويزجرها فتنزجر، وهي لا تعقل ما يقول شيئا، ولا تفهم له معنى، وإنّما تسمع أصواتا تقبل لبعضها، وتدبر لبعضها الآخر بالتعويد، ولا تعقل سببا للإقبال والأدبار»[12].

والآية صريحة في أن التقليد بغير عقل ولا هداية هو شأن الكافرين، وأن المرء لا يكون مؤمنا إلا إذا عقل دينه وعرفه بنفسه حتى اقتنع، وهذه دعوة إلى الاجتهاد المستمر في فهم الدين قامت عليها دعوة الإصلاح الذي حمل لواءها في مصر[13] «محمد عبده» وأستاذه «الأفغاني». بل إن صاحب المنار يذهب إلى القول بأن «من ربي على التسليم بغير عقل - ولو عمل صالحا - بغير فقه، فهو غير مؤمن، لأنه ليس القصد من الإيمان أن يذلل الإنسان للخير، كما يذلل الحيوان، بل القصد منه أن يرتقي عقله، وتتزكى نفسه بالعلم بالله والعرفان في دينه، فيعمل الخير لأنه الخير النافع المرضي لله، ويترك الشرّ لأنه يفهم سوء عاقبته ودرجة مضرته في دينه ودنياه، ويكون فوق هذا على بصيرة وعقل في اعتقاده»[14].

لقد وجد هؤلاء المقلدون بحكم الألف والعادة، وضعا قائما، فلم يسمحوا لأنفسهم بأن يتجاوزوه، فجسدوه مثلا أعلى، وعارضوا به دعوات الأنبياء على مرّ التاريخ، ومثل هذه الهويات التاريخية التي تستغرق في الماضي هي هويات تجتر نفسها انطلاقا من كونها تعتبر نفسها هويات جاهزة ومستنفدة لكل درجات وجودها، «فهي هويات

(12) أرنولد توينبي، مختصر دراسة التاريخ، ترجمة فؤاد شبل، ص1/101. جامعة الدول العربية 1966.

(13) المنطلق، نفسه.

(14) تفسير المنار، ص 2/92 ، دار المعرفة.

أعطيت المجد القديم الأزلي، وكفاها الله شر القتال، ولذا لا تقيس نفسها إلا بقدر تطابقها مع الماضي»[15].

5) الذات بين الداخل والخارج :

فإذا استقامت لنا ضرورة التفرقة النظرية بين الثابت والمتحول في مفهوم الذات وأثر الخلط بينهما في سقوط الإبداع والرضا بالتقليد استطعنا أن نتناول هذا المفهوم من زاوية أخرى هي زاوية الداخل والخارج في هذه الذات وعلاقة هذين البعدين بما نسميه الآخر في هذه الدراسة.

والمقصود بالداخل قدرة الكائن البشري على أن يحيا متأملا مبدعا في عالمه الصغير، مهما يكن من أمر انشغاله بالعالم وبالآخرين، ذلك أن الإنسان «شخص» وليس مجرد «فرد». وهو بذلك يملك حياة باطنية تحول بينه وبين الاستغراق في المجموع إلى درجة الفناء فيه. غير أن هذا الانشغال الذاتي بالباطن ربما يكشف عن قوة العلاقة بين «الداخل»، و«الخارج» في حياة الإنسان الذي لا يخرج من ذاته في تفاعله إلا ليعود إليها . وهو لا يحقق أفعاله في العالم الخارجي إلا ليزيد من خصب حياته الباطنة [16]

وبهذا يحطم فعل الخروج عزلة «الأنا» لأنه ينفذ بها إلى صميم العالم الخارجي، فيحقق بينها وبين الكون ضربا من الألفة والتوافق، فهذا التواصل هو ما قصدنا الإشارة إليه من أن جوهر «الأنا» في وجوده العيني في تأثر مستمر بما حوله، فوجوده الفعلي لا يخلو من الحركة الدائبة نحو الآخر فعلا وانفعالا. بحيث تبدو مظاهر هذا التأثر كالأعراض متوالية الحمل على هذا الجوهر، لأن قول الإنسان : إنه موجود يعني بطبيعة الحال أنه كائن في هذا العالم بكل أعراضه الفاعلية والانفعالية والمكانية والزمانية وغيرها.

---

(15) نفسه.

(16) نفسه.

من أجل ذلك فإن بعض المذاهب السلفية التي تدعو إلى الارتداد إلى الماضي، كما رأينا من قبل - بالدوران حول الذات والنظر إلى الخلف - حفاظا على الإنية، واستلهاما لمأثور الآباء في مواجهة الآخر الجديد، إنما تقدم منهجا رجعيا في النكوص المدمر للذات، حيث يصبح العكوف على الذات عرضا من أعراض حب النفس وسوء الظن بالآخر، وظاهرة من ظواهر النرجسية التاريخية المعوقة لفعل الإبداع، وهي مرض من أمراض الذات الحضارية. حيث تتضخم «الأنا» التاريخية لأمة ما تضخما يجعل من حضارتها حضارة «أسيرة» لمجد قديم كما يسميها توينبي في دراسة التاريخ فيعتقد أهلها انهم شعب الله المختار، فينتهي بها الأمر إلى التوقف عن النمو التاريخي بسبب محاولة الانفصال المطلق عن الآخر، لأنّ الذات لا يكتمل وجودها ويتم نماؤها حقا إلا بالآخر، وهو أمر عرفته الحضارة الإسلامية في عصور ازدهارها، ولا يحتاج ذلك إلى تفصيل وبيان في هذا المقام.

وقد قدم «توينبي» مثالين واضحين على هذا السقوط في هذه النرجسية الذاتية المعوقة لكل نمو للذات : أحدهما هو الدولة العثمانية بسبب اعتمادها المطلق على المماليك كقوة عسكرية ضاربة، وطاقة إدارية جاهزة الخضوع والولاء للسلطة الحاكمة. وقد ذكر لذلك أسبابا تاريخية مختلفة، ولكننا نعتقد أن هذه النرجسية. - وليس هذا مصطلح توينبي على كلّ حال - تكشف عن فلسفة معينة في رؤية الآخر، لا تسعف الدولة على النمو الذي كان ممكنا بحسب طاقاتها المتدفقة آنذاك، وتوينبي يصفها بأنها حضارة «أسيرة»، لأسباب تاريخية يعددها، ولكننا نقول مرة أخرى إنه لا إبداع حقيقيا لدولة تقوم فيها السلطة على علاقة المالك و«المملوك»، وهو ما كان عليه الأمر في الإمبراطورية العثمانية، حيث كانت تتم رؤية الآخر بوجه من وجوه التعالي الناشئ عن ذات متضخمة بالنرجسية الحضارية، معروفة في تاريخ الأتراك.

وأما المثل الآخر لمثل هذه الرؤية النرجسية، فإننا نجده عند «توينبي» في إشارته إلى اليهود الذين يصف حضارتهم بأنها حضارة متحجرة.

وكلامه في تعليل ذلك يكاد يشير إلى موقفهم من «الآخر»، وإن كان لا يستخدم هذا المصطلح في المسألة اليهودية، ولا في المسألة العثمانية السابقة، وهو أمر معروف ومقرر في اصطلاحهم. وهو يلاحظ كمؤرخ ذي علم واسع بأحداث التاريخ أن ثمة شعورا من الكراهية دائما بين اليهود وغيرهم، وسبب ذلك في رأيه هو تعصبهم الشعوبي (أي موقفهم من الآخر موقفا عنصريا وهذا هو جوهر الشعوبية)، واعتقادهم الزائف بأنهم شعب الله المختار، وهكذا تحولت عقيدة دينية، كان من الممكن أن تكون عقيدة عالمية إلى أداة خاصة، يحافظ بها أحبارهم على فكرة شعب الله المختار، استبقاء على وعيهم المتميز بالذات، وذلك باعتبارهم جماعة شاذة ما انفكت تتعمد عزل نفسها عن بقية البشر، وإن اقتضاهم ذلك مشقة وعنادا بالغين، وعرضهم لاضطهاد العالم ونقمته المتواصلة عليهم [17].

إن الحضارات التي حققت تواصلا مع الآخر، وعرفت ماذا تأخذ وماذا تدع من إبداع الثقافات الأخرى هي التي قدمت ازدهارا متواليا في مجالات مختلفة . والأمثلة على ذلك واضحة : قارن في ذلك في القديم بين حضارة الإسلام المتفتحة على العالم في القرنين الثالث والرابع الهجريين مثلا، وبين حضارة الرومان بنزعتها البربرية في رؤية الآخر، ثم حضارة الفرس قبل الإسلام ذات الطبقات المغلقة على أصحابها، فقد كان هناك طبقات لرجال الدين، ورجال الحرب، والكتاب، والشعب أي الفلاحين والعمال. وكان التمييز بين هذه الطبقات واضحا حتى في المركب والملبس والمسكن والبستان والنساء، بل والخدم أيضا [18]. وهذا ضرب من رؤية الآخر يدعو إلى التمزق والفرقة في المجتمع الواحد، وهو أمر ألغاه الإسلام بعد الفتح بما بنى عليه من المساواة والعدل بين أفراد المجتمع ذي الطبقات المنفتحة الداعية إلى التنافس بين الناس جميعا بصرف النظر عن انتمائهم الطبقي أو المهني، أو العنصري أو غير ذلك.

---

(17) مجلة المنطلق، نفسه.

(18) زكريا إبراهيم، مشكلة الإنسان، ص 25 ، مكتبة مصر.

إن هذا الآخر الذي افتقدت الوعي به مثل هذه الحضارات المتحجرة، كما رأينا هو البعد المقابل للداخل الذي تحدثنا عنه، وهو بعد هام للحضارة والإنسان، لأن كل وجود للذات إنما يتحقق في العالم، فليس ثمة ذات دون أن تكون لها علاقات مع الآخر، كما ذكرنا. والحق أن التصور الذي يذهب إليه بعض المحافظين المعبرين عن رغبتهم في انطواء الذات التاريخية لهذه الحضارة على نفسها، ورفض الآخر رفضا مطلقا، كما يدعي، ليس مسألة معوقة لمبدأ الحركة في تراثنا الإسلامي والقومي فحسب، وإنما هو أمر وهمي، لا يمكن تحقيقه بحال من الأحوال. فالثابت أن الآخر موجود في كل حال وإنما يتوقف الأمر على طريقة رؤيتنا له، ذلك أن ذاتنا الحضارية تتعامل معه شئنا أم أبينا، وإنما يكون الخلاف بين الباحثين في درجات القبول والرفض وزاوية الرؤية بشروطها وصفاتها المختلفة [19].

وعلى هذا فما يقال من أن هناك رفضا مطلقا للآخر أحيانا إنما هو من أوهام الفلاسفة وهو مستحيل منطقيا ووجوديا، قبل أن يكون تعبيرا عن ردة فكرية، أو معوقا من معوقات التقدم، فلا وجود حقيقيا لما يسمى الذات المنطوية على نفسها تماما تلك التي تقبع في أعماق «إنيتها» الخاصة، لم يحدث ذلك في تاريخ الإسلام، ولا في تاريخ الأمم الأخرى، وإذا كنا نلاحظ في حركات «الخوارج» من حين إلى حين الدعوة إلى رفض الآخر، والرغبة في العكوف على الذات، فإنما يتم هذا الرفض في سبيل البحث عن آخر آخر، فالذات الإنسانية متقلبة بين عوامل الكون في كل حال، متفاعلة مع ما حولها من الذوات، سواء تم اختيار هذا الآخر باسم الماضي، كما يدّعي هؤلاء السلفيون، أو باسم الماضي والمستقبل معا، كما يقول المنطق ويشهد التاريخ.

ذلك أن التعامل مع الآخر ضرورة وحقيقة، فهو لازمة من لوازم الوجود، وليس في وسع «الذات» وجوديا أن تحجم عن الخروج إلى الآخر

---

(19) ارنولد توينبي، نفسه، ص 117.

وتقرر الرضا بالدوران حول النية والتصور، والفكر الخاص، لأن تحقيق الشخصية ولو في أدنى مستويات التحقيق مرتبط بالخروج عن الذات، والتحرر من حدودها الخاصة في كل حال، وليس في وسع إنسان ما أو حضارة ما أن تظل متمركزة حول ذاتها، أو تكتفي بموقف الناظر المتأمل فيما حولها، وما يقال عن تحجر حضارات معينة بسبب موقفها من الآخر، فليس ذلك بسبب تجاهلها التام له، وإنما بسبب تحقيره، وعجزها عن رؤية ما ينطوي عليه من الخير [20].

والواضح أن حضارة الإنسان عبر التاريخ إنما هي قصة خروج الذات إلى الخارج، والتعامل مع الآخر، أي المجتمع والطبيعة تعاملا غائيا مثمرا. فكأن الوجود البشري منذ لحظة الميلاد الأولى ليس إلا خروجا على الذات إلى عالم الآخر، حيث يكتشف الإنسان نفسه رويدا رويدا لأن شعورنا بوجودنا إنما يأتي من الخارج أي التعامل مع الآخر الذي قد ننكره وقد نعارضه. وبذلك يكون النشاط البشري كله في صميمه ليس إلا مفارقة مستمرة للذات من أجل الاتجاه نحو ذلك الآخر الذي يعمق إحساسنا بالوجود، ويحفزنا إلى ضرورة المجاهدة، وتحقيق إرادة النجاح المستمر، كشفا عن إمكانات هويتنا الحية في حركة التاريخ فعلا وانفعالا، وأخذا وعطاء، ومشاركة في صناعة المستقبل الجديد دائما.

(20) طه ندا، فصول من تاريخ الحضارة الإسلامية، ص 33 ، دار النهضة العربية. بيروت

الأنـا والآخـر
في الفكـر الإصلاحي التونسي الحديث

الأستاذ نصر الجويلي (*)

إنّ الجدل الذي كان قائما بين الأنا والآخر والذي مازال قائما في الفكر العربي المعاصر، يجسّم صراعا بين الميالين إلى التجديد في مجالات الحضارة والتمدّن والرقيّ الاجتماعي والاقتصادي والثقافي وأولئك المتمسكين بالقديم على مستوى الإنجاز والاختراع. وهذا الصراع يحدث عند كلّ الشعوب وعلى مستوى جميع الحضارات الإنسانية جميعها.

ويعتبر الغرب هو الآخر بالنسبة إلى الشرق في وعينا الجمعي صورة نموذج التقدّم والنهضة والحداثة والتغيّر الاجتماعي والمستقبل المرتقب.

وما دام هذا الآخر هو الأنموذج فإنّ الإشكاليّة تكمن في كيفيّة التعامل معه، هل نتقبّل كلّ ما حقّقه في ميدان التكنولوجيا والإعلام المتطوّر ونظام الحاسوب والمعلوماتيّة أم نرفض ذلك على أساس أنّ كلّ جديد بدعة، وكلّ ما أتى به الغرب يجب أن يهجر. هل يمكن أن نحقّق التقدّم ونحن في عزلة عن العالم ؟ وكيف نلائم بين التراث والمعاصرة

(*) أستاذ بالمعهد الأعلى للحضارة الإسلامية (جامعة الزيتونة - تونس).

حتّى ندخل في الأزمنة العصريّة ؟ ولعلّه من المفيد أن نقف عند الأسباب آلتي حفّزت رجال الإصلاح في تونس إلى الإجابة عن هذه الإشكاليّة المطروحة وهي عندي ترجع إلى العوامل التالية :

1) أنّ تفتّح البلاد التونسيّة على البضائع الأوروبية منذ عهد حمودة باشا ساعد على حصول بعض التحوّل في حياتنا الماديّة ممّا انجرّ عنه مشاكل كانت محلّ نظر من الفقهاء وإصدار فتاوى في الغرض مثل فتوى الشيخ بيرم الرابع إجابة عن سؤال صادر عن ابن أبي الضياف نيابة عن المشير أحمد باي قبل سفره إلى فرنسا سنة 1846 م. والسؤال يتعلّق بطعام الإفرنج وذبائحهم هل تحلّ للمسلم أم لا [1].

وفتوى من محمّد بن الخوجة إجابة عن سؤال يتعلّق بطهارة الطيب المعروف باسم Eau de cologne [2] باعتباره من منتجات أروبا التي تروّج بالبلاد التونسيّة. وهو ما يفيد أنّ التونسيين لم يكونوا في عزلة عمّا هو جديد من الاختراع في البلاد الأخرى كما أنّهم كانوا مستعدّين نفسيّا لقبول الجديد ولو كان آتيا من الغير.

2) الرحلات التي قام بها أفراد النخبة المثقفة في تونس إلى البلاد الأروبيّة، والتّي بدأت برحلة أحمد باي إلى فرنسا سنة 1846م صحبة أحمد ابن أبي الضياف وغيره. وقد وصف ابن أبي الضياف هذه الرحلة بأنّها قد كان لها كبير الأثر في نفوس أولئك الذين صحبوا الباي في سفره من خلال ما لاحظوه من أهل هذا البلد وتقدّمهم يقول : «وانظر حال الإفرنج الذين بلغ العمران في بلدانهم إلى غاية يكاد السامع أن لا يصدّق بها إلاّ بعد المشاهدة، كيف تدرّجوا في أسبابه تدرّجا معقولا» [3] وهو ما أعانهم على ما يطلبونه من العمل وسهّل عليهم أسباب الحضارة

---

(1) المجلة الزيتونية ج2 عدد4 جانفي 1938 ص190.

(2) المجلّة الزيتونيّة ج 6 عدد10 جوان 1938 ص 599.

(3) ابن أبي ضياف (أحمد) الإتحاف. ج1. ط. الدار التونسية للنشر 1976 ج 1.

من غير تكلّف. ومنها رحلة خير الدين التونسي إلى فرنسا والتي قضّى بها ما يزيد على ثلاث سنوات من 1854 م إلى 1857 م للمفاوضة في قضيّة ابن عيّاد. وقد ساعدته هذه الرحلة على الإطّلاع على مختلف المجالات في البلاد الفرنسية وعلى الإفادة مما يحسن اقتباسه من محامد الغير. وهو ما نلمسه جليّا في كتابه «أقوم المسالك».

ولا يمكن أن نغفل عن رحلة محمد بيرم الخامس إلى عدّة بلدان أروبيّة وفي مقدّمتها فرنسا وايطاليا، وقد سجّل مشاهداته والفائدة التي حصلت له خلال هذه السفرات في كتابه «صفوة الاعتبار» يقول في مقدّمة هذا الكتاب».... فجبت بحارا وقفارا ومدنا وأمصارا على حسب ما يسّره المقدور.... ورأيت بعيني البصر والبصيرة أمورا عجيبة وخطيرة أحببت نظمها في عجالة حفظا لها من الإهمال. فلعلّ الله بفضله يفيد بها أهل وطننا واخواننا المسلمين [4].

3) رواج بعض الكتب التي ترجمها أو ألّفها كتّاب سوريون أو مصريّون عاشوا في أروبا واطّلعوا عن كثب على حضارتها وتقدّمها العلمي ومن هذه الكتب التي تأثر بها المصلحون في تونس «تخليص الابريز في تلخيص باريز» لرفاعة رافع الطهطاوي [5]. وممّا لفت انتباه النخبة المثقفة في تونس عصرئذ ما جاء في الكتاب من حديث عن «تدبير الدولة الفرنساوية» (الفصل 3 من المقالة الثالثة) وعن «فرنسا السياسية وما كان فيها من صدى لمقولات العدل والحريّة وغيرها من القيم الإنسانية» وذكر ما حقّقته فرنسا من تقدّم في العلوم والمخترعات التقنيّة

(4) صفوة الاعتبار : ج1 ص 3 طبعة بيروت ، دون تاريخ (مصور عن ط1 مصر 1883).
(5) عالم أزهري أصدر أركان النهضة العلمية بمصر ولد سنة 1801 م وتوفي سنة 1873 م.

ووفرة المنشآت العلميّة والجمعيّات المحرّضة على نشر العلم والمعرفة والابتكار [6].

هذه العوامل التي ذكرتها جعلت رجال الإصلاح في تونس يجدّون في الإجابة عن الأسئلة المطروحة ويلتمسون الحلول للخروج من العزلة. ويعتبر الشيخ محمود قبادو من أوائل المهتمين بمسألة التمدّن أو العلاقة بين الأنا والآخر، وذلك بحكم تكوينه الديني والسياسي معا، وبحكم اتّصاله بالمشير أحمد باي الذي كانت له علاقة جدّ متينة مع حكام أروبا، وكذلك بحكم اتّصاله بالمدرّسين الأجانب بالمدرسة الحربيّة، حيث كان يشتغل بالترجمة وهو ما جعله يتبنّى فكرة التقدم والأخذ بأسباب العلوم الحديثة والاستفادة منها، إذ أنّ الأمّة التي تضمن لنفسها التفوّق في هذه العلوم تكون قد ضمنت لأبنائها الترقي والازدهار.

وقد بذل محمود قبادو جهده حتى يرسّخ عادة التقدّم والتفتّح على الثقافات المعاصرة في نفوس الذين يرون أنّ الأخذ عن الغرب بدعة وكفر حتى ولو كان المأخوذ علما نافعا أو خطّة محكمة. وذلك بالتأكيد على أنّ الإسلام كفيل بتقدّم العالم الإسلامي وأنّه لا سبيل إلى إعادة تمدّن المسلمين إلاّ باستعادة ما أضاعوه من علوم حكيمة فدعا إلى :

* إحياء التراث العلمي العربي.
* الاستفادة من التجارب والاختراعات الأروبيّة الحديثة التي هي ثمرة العلوم التطبيقيّة.
* العمل على نشر العلم واستعمال الوسائل العصريّة لتحصل منه الفائدة ويتمكّن الجميع من الحصول على شتّى أنواع المعارف الضروريّة وبذلك يحصل التقدّم المنشود.

---

(6) القاضي (محمد) الفكر الإصلاحي عند العرب في عصر النهضة. ط دار الجنوب للنشر 1992 ص 44.

وبهذا استطاع قبادو أن يكوّن مدرسة إصلاحيّة تتبنّى أصول دعوته وكان على رأسها خير الدين التونسي الذي مثّل المدرسة الإصلاحيّة التونسيّة خير تمثيل. وقد رسم لنا موقفه من النهضة والتقدّم والعلاقة التي يجب أن تكون بين الغرب والبلاد الإسلاميّة في كتابه «أقوم المسالك في معرفة أحوال الممالك» ومن خلاله ندرك مدى حرص رجال الإصلاح في تونس ممثّلين بخير الدين على النهوض بالعالم الإسلامي حتى يساير الأمم المتقدّمة في سياستها - نظم الحكم - واقتصادها وعلمها. وقد أعطت هذه المدرسة للإسلام بعدا جديدا وتصوّرا بعيد المدى حين ربطته بالمدنيّة الحديثة لتصل في النهاية إلى أنّ الإسلام لا ينافي الأخذ بما عليه الأمم الأخرى من التقدّم حتى وان كانت مخالفة لنا في الدّين ما دامت هذه الأشياء تلائم شريعتنا ولا تتناقض معها. ويظهر هذا بالخصوص في ملاءمة خير الدين بين التقدّم العمراني وبين العدل والحرية على أنّ هذه الملاءمة لا تتحقّق إلاّ بالتنظيمات والقوانين الدنيوية آلتي درجت عليها أوروبا.

وهذا المشروع النهضوي يستند إلى قاعدة دينيّة وهي أنّ الشريعة الإسلاميّة قد تكفّلت بمصالح الدارين الدنيا والآخرة. وجعلت من التنظيم الدنيوي أساسا لاستقامة الدين . وهذه القاعدة هي آلتي ولّى عنها الكثير من علماء الإسلام الذين استنكفوا عن النظر في الأمور الداخلية ومعرفة أمراض المجتمع وأسباب تخلّفــــه «فلا هم نظروا فيما يجري داخل بنيان الأمّة والجماعة من خطوب وتطوّرات ولا هم تتبّعوا ما يجدّ وما يحدث خارج حدود الأمّة لدى الأمم المجـــاورة والبعيدة» [7] وهذا النقص لا يمكن تداركه إلاّ بتذكير العلماء بما يعينهم على ما يجب اعتباره من حوادث الأيّام وإيقاظ الغافلين من رجال السياسة وسائر الخواص والعوام ببيان ما ينبغي أن تكون عليه التصرّفات الداخليّة والخارجيّة [8].

---

(7) جدعان (فهمي) أسس النهضة عند مفكري الإسلام. المؤسسة العربية للدراسات والنشر1982 ص 125.

(8) خير الدين التونسي: أقوم المسالك. ط الدار التونسية للنشر ص 84.

ويدركوا أنّ للأمّة الإسلاميّة وقت نفوذ الشريعة مساهمة كبيرة وأسبقيّة في التقدّم العمراني والمعرفي، وكان لها من الوسائل ما كان سببا في تقدّم أروبا ونهضتها. وأخذ المسلمين بهذه الأسباب رجوع إلى الإسلام نفسه واسترجاع العقد الفريد الذي ضيّعه المسلمون بأنفسهم، ومن هنا يصبح الاقتباس من الآخر أصلا إسلاميّا تخلّى عنه المسلمون في وقت من الأوقات لذا كما يقول خير الديـــن : «علينا أن نتخيّر منها - أي الوسائل - ما يكون بحالنا لائقا ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا عسى أن نسترجع منه ما أخذ من أيدينا ونخرج باستعماله من ورطات التفريط الموجود فينا» [9]. وأن نزيل من الأذهان «إنّ جميع ما عليه غير المسلم من السير والتراتيب ينبغي أن يهجر وتآليفهم في ذلك يجب أن تنبذ ولا تذكر» [10]. ومن هنا يمكن أن نقول بأنّ انفتاح فكر خير الدين النهضوي على الغرب مشروط بمدى التوافق بين الشيء المقتبس والشريعة الإسلاميّة التي تمثّل ثقافة الأمّة التونسيّة، وهو ما اتّفق عليه أغلب الإصلاحيين في تونس الذين نسجوا على منوال خير الدين وحذوا حذوه في تأصيل التمدّن الإسلامي وتوثيق العلاقة بين الثقافة الإسلاميّة والثقافة الأوروبيّة. فمحمّد الخضر حسين مثلا يرى أنّه لا مانع من محاكاة الأجانب «فيما يشتمـــل علـــى مصلحـــة دنيويّة ولا يخالف حكما شرعيا أو أدبيا دينيّـــا» [11] لأنّ هذا ما تأذن به الشريعة الإسلاميّة ويتأكّد العمل به على قدر ما فيه من مصلحة لأنّ الشريعة لا يعقل أن تنهى عمّا فيه خير لمجرّد أنّ قوما من غير المسلمين سبقوا إليه وخاصّة فيما يتعلّق بالعلوم والصنائع ووسائل الدفاع والمرافق التي يخفّ بها جانب عظيم من عناء هذه الدنيا.

أمّا إذا كانت المحاكاة في شيء لم يكن من شعائر دينهم ولكنّه ممّا نهى عنه الإسلام على وجه الحرمة كتقليدهم في اختلاط الرجال بالنساء

(9) خير الدين. نفس المرجع ص 85.

(10) خير الدين. نفس المرجع ص 90.

(11) حسين (محمد الخضر) رسائل الإصلاح ط. دار الصلاح السعودية ص 208.

ورقص الفتيات مع الفتيان[12] فإنّه مرفوض عنده فالمدنيّة آلتي يراها محمّد الخضر حسين كفيلة بنهوض الأمّة الإسلاميّة هي التي تكون راسخة البناء رائعة الطلاء محمودة العاقبة [13] موصولة بنظم الدين الإسلامي ومصبوغة بآدابه ذلك لأنّ طبائع الشعوب تختلف وما يصلح لشعب قد لا يصلح لآخر فلا يمكن قبول المدنيّة الغربية دونما نظر وتمييز لأنّ اختلاف الأمم بالحقّ خير من اتّحادها على الباطل [14] كما يقول الخضر حسين.

ولا يمكن لأيّ أمّة أن تحقّق مدنيّتها وتحافظ على موروثها الحضاري إلاّ إذا تعاضد أفرادها على صيانة حياتها المدنيّة من الاضمحلال ودعم أصولها بالاتقان والاختراع والتماس السبل الموصلة إلى التقدّم والمدنيّة ومنها إتقان الصناعات الحديثة وتطوير وسائل الفلاحة باستصلاحها واستثمار نباتها. وهذا لا يحصل إلاّ باستحداث آلات جديدة متطوّرة وابتكار طرق حديثة للاستثمار ليزداد الإنتاج.

وهذا ما يساعد في الآن نفسه على ترويج المصنوعات وتصريف المحصولات والاشتغال بالصنائع وتجديدها حتى يرتفع شأنها. ولا يمكن لأي أمّة اتقان أي صنعة إلاّ بأخذها عن أربابها الماهرين ولما كانت الصنائع بهذه المنزلة فلا بأس أن نأخذها من الغير ونسير على المنوال الذي ساروا عليه. يقول الخضر حسن في هذا المعنى :

أفلا نسير مسير ذي رشد إلى
آثار ما قد أسّسوا وشيّدوا
فلطالما حوت الغنائم جولة
من رائد النظر الذي لا يخمد

---

(12) حسين (محمد الخضر) نفس المرجع ص 208.

(13) مجلة نور الإسلام.م 1. 1931 المدنية الفاضلة بقلم الخضر حسين ص 245.

(14) نفس المجلة . ع 3. م 1. 1949 العلماء والإصلاح بقلم الخضر حسين ص 163.

إنّ المعـــارف والصنـائـــع عـــــدّة
باب الترقي وما سواها موصد [15]

إنّ الدعوة إلى الاهتمام بميدان الصناعة بالخصوص نلحظه بجلاء عند أغلب رجال الإصلاح في هذه الفترة فمحمّد السنوسي مثلا ما انفكّ يحثّ على إتقان الصناعات المختلفة والتفنّن فيها لأنّه يعتبرها أساس تقدّم الأمم. ولعلّ رحلاته التي قام بها إلى عديد البلدان ومنها إيطاليا بالخصوص جعلته يقف على أسباب تأخّر المسلمين في هذا الميدان حتى أنّه يقول بمناسبة اطلاعه على معرض الأهالي في نابولي بإيطاليا : «وهنا وقفت مليّا أفكّر في أمر أهمّ هذا الجيل ومـــالهم من الاعتناء بكثير المعارف ونشرها إلى نفع عموم الجنس البشري حتى وصلوا إلى هذه الغايات[16].

كما نوّه محمّد بيرم الخامس بجدوى الصناعات المختلفة لأنّه يراها السبيل الذي يحقّق للأمّة التقدّم في المجال الاقتصادي ويحررها من التبعيّة للدّول الأخرى وقد لمح إلى هذا في وصف ما شاهده في معرض ميلانو بإيطاليا الذي زاره سنة 1881 بقوله : «وقد شاهدت في معرض ميلانو من تقدّم إيطاليا في سائر الصنائع ما صيّرها قادرة على الاستغناء بنفسها في سائر الحاجات والتحسينات فضلا عن الضروريات» [17].

ولمّا كان التطوّر أمرا مفروضا على المسلمين فيجب أن يسعوا إلى ذلك من داخل أنفـسـهم، ويجـدّوا في الاستـفـادة من علوم الآخـرين وصناعاتهم حتى وإن كانوا من أهل الكفر، وأن يعتقدوا أنّ أخذها منهم لا يعدّ خروجا عن الإسلام مادامت هذه الوسائل تحقّق النفع للمسلمين وتبعث فيهم روح التنافس نحو تحقيق المنعة والقوّة. يقول بيرم الخامس في هذا الصدد :

---

(15) السعادة العظمى س 1. ع 1. الشعر العصري بقلم صاحب المجلة.

(16) السنوسي (محمد) الاستطلاعات الباريسية ط. 1892.

(17) بيرم الخامس (محمد) صفوة الاعتبار ج 3. ص 54 ط. دار صادر 1303.

يا أمّــة الإسلام صونوا عزّكـم   بتعاضــد وتمـدّن وتنــافـــس

يا أمّة الإسـلام أحيوا ذكركـم   بتآلــف وتــودّد وتــــآنــس

يا أمّــة الإسـلام نمّوا صيتكـم   بمعــارف وصنائــع ومجالــس [18]

إنّ تأكيد رجال الإصلاح على الاعتناء بالصناعة والعمل على تجويدها لدليل على انشغالهم بالجانب الاقتصادي الذي لا يقلّ شأنا عن الجوانب الأخرى لتقدّم الأمّة، وهذا الشعور نلمسه أيضا لدى رجال الإصلاح في مصر. فها هو رفاعة رافع الطهطاوي يؤكّد الاستفادة من المنافع العموميّة الملائمة لمزاج الوقت حتى يجني منها الأهالي الفوائد الجمّة. يقول منوّها بفائدة الصناعة والتجارة «اعلم أنّ ما عبّرنا عنه هنا بالمنافع العموميّة يقال في اللغة الفرنساويّة (أندوستريا) يعني التقدّم في البراعة والمهارة، ويعرّف بأنّه فنّ به يستولي الإنسان على المادة الأوّليّة التي خلقها الله تعالى لأجله ممّا لا يمكن أن ينتفع بها على صورتها الأوّليّة، فيجهّزها بهيئات جديدة يستدعيها الانتفاع وتدعو إليها كتشغيل الصوف والقطن واللباس فبهذا المعنى يقابل الأندوستريا وتكون عبارة عن تقدّم التجارة والصناعة وتطلق بمعنى آخر أعمّ من الأول فتعرّف بأنّها فنّ الأعمال والحركات المساعدة على تكثير الغنى والثروة وتحصيل السعادة البشريّة فتعمّ التشغيلات الثلاثة الزراعيّة والتجاريّة والصناعيّة وتقدّمها فتكون مجموع فضائل المنافع العموميّة وكثرة التّصرّف والتوسّع في دائرتها» [19].

على أنّ هذا التمدّن الذي يجب أن يسعى إليه المسلمون يبقى منقوصا إذا لم يكن لهم اطّلاع على الاختراعات الحديثة ومعرفة تلك المعرفة التي كانت سببا في تقدّم أروبا، لذلك ما انفكّ محمد السنوسي ينوّه بالمخترعات الحديثة مبيّنا مالها من قيمة وفضل على الإنسانيّة جمعاء

(18) صفوة الاعتبار ج 5 . ص 75.

(19) مناهج الألباب. الباب الثاني. الفصل الأوّل ص 243.

معتبرا ذلك من علامات الترقّي. يقول في قصيد له بعنوان «الفريدة في المخترعات الجديدة»

ليرى مفاد الاختراع وماله	من صالح للمجتمع الإنساني
وبذلك يقدر قدر حلف تمدّن	لعنان كسب العلم ليس بثاني
وإذا الفتى بالعلم يقصر همّه	لمفاده فتراه أعظم جاني
وأخو السداد فتى يجاهد في	طول الحياة لخدمة العمران
فهل فيك يا حلف المدارس غيرة	منها وصلت لمدّ من الإتقان
أو هل قصدت لنفع جنسك غاية	تبقى سبك غرائب الحدثان [20]

والتنويه بالاختراعات الأروبيّة المقصود منه كما يقول خير الدّين أن نتخيّر منها ما يكون لمجالنا ألين ولنصوص شريعتنا مساعدا وموافقا عسى أن نسترجع منها ما أخذ من أيدينا [21] استنادا إلى أنّ تاريخ الأمّة الإسلاميّة في القديم كان حافلا بالإنجازات والاختراعات حتّى أصبحت مضرب الأمثال في التقدّم واستلهاما من روح الإسلام الذي لا يعادي العلم والمدنيّة ولا العلوم العصريّة المحقّقة للنهضة. وقد نوّه بحضارة الإسلام في المجال العلمي الأصدقاء والأعداء يقول نيكلسون : «وما المكتشفات اليوم لتحسب شيئا مذكورا إزاء ما نحن مدينون به للروّاد العرب الذين كانوا مشعلا وضّاء في القرون الوسطى المظلمة ولا سيّما في أروبا..... [22].

مواصفات التفتّح :

إذا كانت النخبة المثقّفة في تونس قد أكّدت على ضرورة التفتح على الثقافة الأوروبيّة الحديثة أخذا وعطاء فإنّها قد وضعت لهذا التفتّح ضوابط لا يمكن الخروج عنها حتى تعود المدنيّة المنشودة بالخير، لأنّ الانفتاح الكلّي على الحضارة الآخر تحصل منه مضار كثيرة فخير الدين مثلا كان ينبّه

(20) السنوسي (محمد) الرحلة الحجازية ج 1 ص 196 ـ 226.

(21) خير الدين : أقوم المسالك ص 85.

(22) طوقان (قدري حافظ) الخالدون العرب. دار القدس للطباعة والنشر بيروت ص 4.

إلى الأخطار التي ستفرضها النزعة الاستعمارية على الشعوب التي ستسير في ركابها لأنّ المغلوب مولع بتقليد الغالب عادة يقول «أمّا الشيْن فبالاحتياج للغير في غالب الضروريات الدالّ على تأخر الأمّة في المعارف» [23] وهذا الخوف له ما يبرّره لأنّه كلّما تمادى الشعب في التفتّح على الغير أصبح من الصعب عليه التخلّي عمّا ألفه وتعوّد عليه، والسبب في ذلك كما يقول ابن خلدون : «إنّ النفس أبدا تعتقد الكمال فيمن غلبها وانقادت إليه، إمّا لنظره بالكمال بما وقر عندها من تعظيمه أو لما تغالط به من أنّ انقيادها ليس لغلب طبيعي إنّما هو لكمال الغالب. فإذا غالطت بذلك واتّصل لها حصل اعتقاد فانتحلت جميع مذاهب الغالب وتشبّهت به» [24].

وقد نبّه جماعة جريدة الحاضرة إلى أنّ التمدّن الحقيقي ليس هو مجرّد التقليد الأعمى للغرب في ملبوسه ومأكله ومخترعاته وإنّما هو عبارة عن استجماع شروط الحضارة من التهذيب ومكارم الأخلاق وممارسة العلوم وكلّ ما يزيد في كمال الإنسان ويبعده عن الشرور والمعاثر وسائر أوصاف المتوحّشين، فعلى هذا يكون المتمدّن إنسانا كاملا لنفسه وأبناء جنسه على الإطلاق وبالجملة فإنّه يكون رأس مال للهيئة الاجتماعية [25] بمعنى أنّه يجب أن يكون التمدّن جامعا بين العلم والأخلاق لأنّ الرقي لا يقاس بالتقدّم العلمي والتكنولوجي وحدهما بل يقاس أيضا بما عليه الأمّة من ضوابط أخلاقيّة تراعي الدين والأخلاق، استنادا منهم على ما ورد في الشريعة الإسلاميّة من إشارة إلى الأخذ بهذه الأسس جميعها لتطوير المجتمع والنهوض به لأنّه إذا بحثنا بحث المدقّق ونقّبنا تنقيب المحقّق على من يعرّفنا حسن الأخلاق وكمال المروءة وسعة الصدر وطهارة الذيل وعدم تدنيس العرض، ويرشدنا إلى ما علينا من الفرائض

---

(23) خير الدين : أقوم المسالك ص 93.

(24) ابن خلدون : المقدمة.

(25) جريدة الحاضرة عدد 18 ـ 27 نوفمبر 1888 ـ التمدّن والحريّة.

والمشروعات والسنن والحدود والآداب حتى نؤدّيها حقّ أدائها ونقف عند نهايتها، ومالنا من الحقوق على غيرنا ... لم نجد منهجا قويما وصراطا مستقيما مرشدا أمينا ومعلّما شغوفا وناهيا رحيما مثل الشرع الشريف والدين الحنيف الذي تكفّل بحسن النظام وتمام الأمن وكمال الإرشاد إلى السعادة في المعاش والمعاد لأنّه مبدأ التمدّن الحقيقي وغايته» [26].

وقد أشار محمّد الطاهر بن عاشور إلى هذه المسالة في محاضرته التي ألقاها على منبر جمعيّة قدماء الصادقيّة سنة 1906 بعنوان «أصول التقدّم والمدنيّة في الإسلام» [27] حيث اعتبر أنّ الإسلام جاء بمكارم الأخلاق والرحمة والعدل والأدب ويقيم الحجة المناسبة للعقل، وإنّ التقدّم والتمدّن لا يتحقّقان في رأيه إلاّ إذا روعيت فيهما هذه الجملة من الآداب كما يعتبر أنّ التقدّم إنّما هو الاعتدال الذي هو متوسط الصفات الفطريّة مهما كانت كثرتها لأنّ النزوع إلى طرفي الغلو والتقصير تكلّف بمحدثه الذهاب في مسارح الخيال اختراعا أو تقليدا لأنّ مخترع الغلو إنّما أراد الإغراب في شيء يعتبره الناس حسنا ليزيدهم من حسنه، والتقصير عن إدراك الأشياء من آثار النفوس الضئيلة التي لا يمكن أن توفّي حقّ شيء لشغف بحب شهوتها أو جهل بحقيقة الخير.

والمدنيّة عنده أيضا هي إقامة الدّين على أصوله الصحيحة وعدم الاختلاف فيه الاتفاق حول مبدئه وأسسه لأنّ الدين هو الجهة التي كان بها الإنسان إنسانا [28] وليس معنى هذا أنّ محمد الطاهر بن عاشور يرفض التمدّن الحديث و يغلق الباب في وجه كلّ ما هو جديد آت من الآخر وإنّما كان ضدّ المدنيّة والاقتباس من الغرب الذي لا يراعي فيه آداب المسلمين وأخلاقهم لأنّ لكلّ شعب ميزاته ولكلّ دين خاصيّاته. وهو نفس التوجه الذي ذهب إليه عبد العزيز الثعالبي الذي يرى أنّ الإسلام لا

---

(26) الحاضرة : عدد 23 جانفي 1889. التمدّن.

(27) تولّت جريدة حبيب الأمّة نشر المحاضرة تباعا. جوان، جويلية 1906.

(28) حبيب الأمّة : 26 جويلية 1906.

يعادي العلم والمدنيّة ولا العلوم العصريّة المحقّقة للنهضة بل فيه ما يشير إلى الأمر بالسعي وراء ذلك. وإذا كان الثعالبي لا يرى أيّ حرج في الإقتداء بالغرب فإنّه يحذّر من مغبّة الانسياق وراءه في كلّ شيء لأنّ الانفصام الذي ظهر بين ماضي المسلمين وحاضرهم سببه المباشر غزو الحضارة الأجنبيّة التي لها مفهوم خاصّ للعالم الإسلامي وإشاعة أنّ في التراث الإسلامي معوّقا للوصول إلى النهضة. لذا يؤكّد الثعالبي ضرورة التمسّك بتراث الآباء والأجداد باعتباره الصورة المثلى لما يجب أن يكون عليه المسلمون في مستقبل حياتهم [29] إلاّ أنّ الثعالبي لا يسلّم بالتراث الإسلامي تسليما مطلقا مضفيا عليه روح القدسية بل يرى أنّ في تراثنا ما هو في حاجة إلى إعادة النظر لأنّ سبب التخلّف الذي عليه المسلمون إنّما يرجع في نظره إلى فهم مغلوط للقرآن وتأويله تأويلا حقودا ومتعصبا ومناهضا للحرية في حين أنّ القرآن هو أداة عجيبة من أدوات الرقي والحضارة إذ أنّه يؤكّد ويقرّ ويفرض جميع مبادئ التحرّر الحقّ ولكن المسلمين لم يتّبعوا نواميس التطوّر الطبيعي التي تتوق دوما وأبدا إلى الأفضل [30].

وهكذا فإنّ الثعالبي يصل في النهاية إلى تأكيد الفكرة التي تقول بأنّ التمدّن الحديث لا يتعارض مع الإسلام لأنّ أعظم طابع يميّز الديانة الإسلاميّة هو بناؤها على أصول متينة تجعلها قابلة للتطوّر والسير دائما إلى الأمام [31]، وبذلك يكون الثعالبي، الذي يمثّل الثقافة الإسلاميّة الأصيلة، قد ساهم هو الآخر بقسط كبير في تجديد التفكير الديني في الإسلام، صنيع غيره من رجال الإصلاح في المشرق مثل الافغاني ومحمد عبده ومحمد رشيد رضا الدين تأثر بهم في رؤيتهم التي ترى أنّ سرّ خلود الدين الإسلامي وصلاحيّته لكلّ زمان ومكان يكمنان في استجابته للتطوّر وملاءمته لروح العصر وقوانين المجتمع وهو ما ساعد على ظهور

---

(29) الإرادة عدد 25 ـ 1 ـ 1939 أمراض العالم العربي بقلم عبد العزيز الثعالبي.

(30) الثعالبي (عبد العزيز) روح التحرّر في القرآن ط. دار الغرب الإسلامي 1985 ص 15.

(31) الفاسي (علاّل) النقد الذاتي ط.4 الرباط 1979 ص110.

مجدّدين ومصلحين يرشدون المجتمع إلى معرفة ما بين الأصول والفروع من الفروق ويفهمونهم أنّ الذي لا يجوز فيه التغيير والتبديل إنّما هي الأصول الواردة في القرآن باعتبارها نصوصا ثابتة أمّا الصور المستحدثة في نظره فهي التي يجب تطويرها واعادة النظر فيها على معنى أنّها أمور قياسيّة استنتاجيّة وهذا لا يعدّ في نظره خروجا عن الدين ومخالفة له وإنّما خروج عن التقاليد البعيدة عن الإسلام وهذا ما تقتضيه حكمة الدّين ويتناسب مع قدسيّته وجلاله وعظمته [32].

وبذلك فإنّ العلاج النافع لأمراض المجتمع الإسلامي أن يفهم معنى الإسلام ويدرك أنّ غرضه الأول هو ترقية حالتي الإنسان المادية والأدبية معا لارتباطهما كلّيا لأجل أن تستطيع النفس أن تعرج إلى ما أعدّ لها من مقام العلا عروجا سريعا [33].

* ما هو المطروح ؟

إذن فالقضيّة المطروحة على الإصلاحيّين في تونس وفي العالم الإسلامي كلّه ماضيا وحاضرا لم تعد مجسّمة في نقل الحضارة الوافدة وصياغتها في قالب إسلامي.

كما أنّ المسألة لم تعد خاصّة بالنخبة المثقفة فحسب، وإنّما أصبحت المسألة تتمثّل في الانصياع إلى قوانين المعادلة الجديدة، معادلة الحضارة الغربيّة ذات القوّة الماديّة الطاغية، والتقنيات الحديثة المتطوّرة من جهة والمجتمعات الإسلاميّة ذات الميزات الخاصّة ومدى تفاعلها مع التمدّن الحديث في مختلف مجالاته، مع المحافظة على ما تمتاز به الأمّة التونسيّة من مقوّمات نابعة من عقيدتها وتاريخها وحضارتها. وهذا ما جعل رجال الإصلاح في تونس، على اختلاف تكوينهم الثقافي، يتّفقون على

(32) الثعالبي : محاضرات في تاريخ المذاهب والأديان ط. دار الغرب الإسلامي 1985 ص 162.

(33) وجدي (محمد فريد) المدنيّة والإسلام ط. 1912 ص 138.

جملة من الأسس تجعل العلاقة بين الأنا والآخر علاقة التعاون والاستفادة كي تتحقّق النهضة وتجمل تلك الأسس فيما يلي :

* التأكيد على أنّ التمدّن لا يمكن أن يحصل إلاّ بالرجوع إلى الإسلام في مبادئه وأصـــوله الأساسيّة البعيدة عن الخرافات والأوهام والتعصّب المقيت.

* إنّه لا سبيل إلى الوقوف في وجه الأطماع الأروبيّة إلاّ بمعرفة الأساليب التي يعتمدهـــا الغرب لمواجهة المسلمين في السياسة والاقتصاد والتربية.

* ضرورة الاقتباس من الغرب واعتماد أصول المدنيّة الحديثة في حدود ما تســـــمح به الشريعة الإسلاميّة وما هو مفيد للمسلمين مثل العلوم الصحيحة والمخترعات العلميّة والصناعيّة باعتبارها أصولا حضارية إسلاميّة.

هل حقّق هذا المشروع أهدافه ؟

عندما نرجع إلى الحالة التي كانت عليها البلاد التونسيّة آنذاك وما كان عليه المجتمع من ذهنيّة خاصّة نرى مدى اختلاف المواقف وتباينها من المدنيّة الحديثة والاقتباس من الآخر. ويعود هذا التباين إلى سببين هامّين :

* ما اقترن به التمدّن الأروبي الحديث من جوانب إيجابية وسلبيّة في الآن نفسه، وما اختلط به من خير وشرّ ونفع وضرّ بحيث إنّ التمدّن لم يكن ذا طبيعة واحدة ولم يكن ذا غاية نبيلة في أغلب الأحيان. وبذلك فمن الطبيعي أن يقع التباين في الحكم فيكون له أو عليه.

* السبب الثاني متولّد عن الأوّل ونتيجة طبيعيّة له بسبب كون التمدّن الحديث أصبح أمـــرا مستكرها وبغيظا لا يمكن أن يقبل عند طائفة كبيرة من الناس في ذلك الظرف بالخصوص ورآه آخرون واقعا ضروريّا لا مناص من تقبّله والأخذ بأسبابه.

والموقف الأوّل هو موقف أغلب أفراد المجتمع التونسي الذين عاشوا صدمة الاحتلال ورأوا آثاره. ومن الطبيعي أن يتّصف أصحاب هذا الموقف بالحماس والحكم الإرتجالي و البغض والكراهيّة للمستعمر، وقد صوّر هذا الموقف محمد الفاضل ابن عاشور في كتابه .الحركة الأدبيّة والفكريّة في تونس، بقوله : وظهر عنصر نافر متبرّم استحكم في نفسه السّخط واليأس فرأى في هذا الطور الجديد مظهرا من مظاهر فناء الدين وانقراض الخير وغلبة الشرّ، وقرب الساعة. فأقبل يضمّ أذياله من المساس بتلك الحياة ويجعل أعظم نجاحه في السـلامة من غوائلها [34] . أمّا الموقف الثاني المتميّز بالليونة فقد كان حريصا على دعم الأمّة وتجديد الدنيا بالأخذ بالأساليب الغربية والعلوم الرياضيّة ومقوّمات النهضة والسيادة الاقتصاديّة والاجتماعيّة مع المحافظة على التراث العربي الإسلامي.

إنّ هذا التباين في المواقف جعل هذه المحاولات الإصلاحية تتعثّر في طريقها ولم تحقّق ما كانت تسعى إليه كما ساعد الاستعمار على اختلاف الأفكار والمواقف ممّا جعل أصول النهضة الحديثة والتفتّح على الغير مقصورة على بعض المجالات المحدودة مثل التعليم بالخصوص الذي شهد نوعا من التطوّر في البرامج والأساليب بإدخال العلوم الكونيّة التي اعتمدها الغرب في تقدّمه.

أمّا المجالات الاقتصاديّة والسياسيّة فإنّها بقيت على ما كانت عليه، فالصناعة بقيت تقليديّة لا تفي بالغرض واحتفظت الفلاحة بوسائلها العتيقة المتسببة في ضعف الإنتاج واستمر الحكم مطلقا لا يستند إلى شرعيّة قانونيّة أو شعبيّة كما حصل تطوّر في مظاهر الزينة واللّباس لدى بعض الأسر الموسّرة وهذا المظهر الثاني من التطوّر دليل على أنّ الاندفاع نحو التمدّن لم يكن قائما على الرّغبة في تعرّف الطرق التي سلكها الغرب المتقدّم للوصول إلى الحياة المثمرة. وإنّما كان قائما على الرّغبة في

(34) ابن عاشور (محمد الفاضل) الحركة الأدبيّة ص 26.

الاستمتاع بمباهج الحياة الجديدة وهذا ـ كما يقول الطاهر الحداد ـ «هو الطريق الحتمي لكلّ أمّة لا عهد لها بالتطوّر ولا قائد لها في سيرها حيث ترى حقّها في اغتنام اللّذة المتجدّدة أسبق من واجبها في الحياة»[35].

* **الخلاصة :**

وما نخلص إليه من خلال هذا البحث هو أنّ أغلب روّاد الإصلاح في تونس كانوا يؤمنون بضرورة التفتّح والاستنارة بثمار الفكر وروائع العقل حتى يكون الإسلام دينا صالحا لكلّ زمان ومكان بإمكانه أن يستوعب قضايا العصر ويعمق الإيمان بدور المسلم في بلورة قراءة رشيدة للإسلام في أبعاده الاجتماعيّة والسياسيّة والدينيّة. وهذا الفهم الواعي للإسلام هو الذي بإمكانه أن يستجيب لطموحات المسلمين والنهوض بهم كما يمكن أن نستنتج من هذه المواقف أنّ هذه الحركة باستعمالها الأدوات التحليليّة في فهم النصوص قد آمنت بمبدأ المعاصرة والتطوّر والتفتّح على الآخر مع المحافظة على الأصالة وعدم الذوبان في ثقافة الآخر.

---

(35) الحداد (الطاهر) : امرأتنا في الشريعة والمجتمع. ط. الدار التونسية للنشر 1975 ص 173.

جهود تونسيّة
في الحوار الإسلامي المسيحي

الأستاذ **بوبكر الأخزوري**[*]

بسم الله الرحمان الرحيم

لا نريد أن نؤرخ لتلكم الجهود إلاّ بالقدر الذي يخدم غرضنا المتمثل في فهم الأشواط التي قطعها هذا الحوار، والخلفيّة الفكريّة للقائمين به، ثمّ لنجيب عن جملة من التساؤلات تخامر الباحث يمكن أن نختزلها في سؤالين آثنين :

1 ـ هل تمكّنا من أن نرتقي بهذا الحوار من جهود فرديّة تحرّكها دوافع داخليّة، تستمدّ مادتها من معاناة ذاتيّة ووعي شخصيّ، إلى عمل مؤسّساتيّ منظّم تدعو إليه ضرورة التواصل مع الآخر، تواصلا يفرضه الواقع الجديد بمقتضياته المختلفة ؟.

2 ـ كيف السّبيل إلى حوار متكافىء يؤثّر في الحياة العمليّة المشتركة حيث يحتكّ المسلم بالمسيحيّ يوميّا فيكون التّعايش المستند إلى فهم كل طرف للآخر ؟

(*) أستاذ بالمعهد الأعلى لأصول الدين (جامعة الزيتونة - تونس) وهو حاليا رئيس جامعة الزيتونة.

سجّل اتيان رينو (Entienne Renaud) [1] في مقاله Le dialogue Islamo - Chrètien vu par les musulmans (الحوار الإسلامي المسيحي كما يراه المسلمون) [2] الإهتمام المبكّر لبلادنا بالحوار الإسلامي المسيحي، واعتبر جهود بعض المثقّفين أسّا لكلّ المبادرات اللاّحقة بحيث فتحوا الباب أمام اللّقاء. وأعطى صاحب المقال مكانة خاصّة للأستاذ محمّد الطالبي الذّي عدّه من أبرز الرّموز الدّاعية إلى الحوار والفاعلة فيه؛ ولعلّه صاحب ضربة البداية بتلك المحاضرة التي عنون لها بـ Islam et dialogue, reflexions sur un theme d'actualité التي ترجمها رشيد الغزي بمجلّة اسلاميّات مسيحيّات (Islamo christiana) تحت عنوان : الإسلام والحوار. أفكار حول موضوع يشغل بال العصر الحديث. [3]

أهتمّ اهتماما خاصّا بهذه المحاضرة لأنّه يمكن أن نرى من خلالها الهويّة الثقافيّة للرّجل المنظّر، ولمن انخرط معه من تلاميذه. إنّ الكلّ تتلمذ للغرب أين تزاوج اللاّديني بالمسيحي، تتلمذا مباشرا أو بواسطة. إنّ بعض الرموز عاش في دياره أو مازال فكان اتصاله بالفكر الغربيّ ممتدّا، أمّا البعض الآخر فانتمى إلى جامعات ذات الطّابع الغربيّ، بحيث عاش مناخا فيه من حريّة التعبير ما يسمح بتنامي الفكر النقدي.

من ثمرات هذا الاتّصال الانبهار بما وصل إليه علم اللاّهوت المسيحي من تقدّم فقد استطاع والعبارة للطالبي : «أن يغنم من مواجهته للنّظم الفكريّة الأخرى، ولقد كانت أخطرها عليه أكثرها نفعا له، وذلك أنّها جعلته تحت تأثير اعتراضها عليه وانتقادها إيّاه في توتر مخصب، فتمكّن من أن يتعمّق في دراسة قيمه نفسها، وأن يهيّء أجوبته، وأن يراجع

---

(1) اتيان رينو : الأب رينو مولود بـ Angelis بفرنسا سنة 1936 تخرج من المدرسة العليا للتقنيات. أقام طويلا بكل من الين وتونس وهو الآن عميد المعهد البابوي للدراسات العربيّة والإسلاميّة (P.I.S.A.I).

(2) دراسات إسلاميّة مسيحيّة العدد 23 ـ ص 111 وما بعدها، المعهد البابوي للدراسات العربيّة والإسلاميّة روما 1997.

(3) ر. دراسات مسيحيّة العدد 4 ص 1 وما بعدها روما 1978.

نفسه تجاه بعض المسائل مراجعة أليمة بدرجة أو بأخرى، وتمكّن بذلك كلّه أن يكتسب ثروات جزيلة تتلاءم وحركيّته الدّاخليّة وهكذا تسنّى للفكر المسيحيّ أن يكون باستمرار متحرّكا، وأن ينسجم مع عصره انسجاما ينمو يوما بعد يوم، ا هـ [4].

أفتح قوسين هنا لألاحظ أن مقولة «إنّك لا تشرب من النهر مرتين» لا تصدق دائما فالانبهار بتمدّن الآخر الذي عبّر عنه الطهطاوي والشدياق والحكيم وطه حسين، ورجالات من تونس في نهاية القرن (XIX م) وبداية القرن (XX م)، امتدّ ليصل إلى الانبهار بفكر الآخر وما أدّى إليه، وهذا في نظرنا طبيعيّ لمن يدرك العلاقة بين الفكر وتطبيقاته.

لكن مقابل هذا الانبهار تألّم الجماعة لحال المسلمين الذين قعدوا على ايجاد تلك الحركيّة الداخليّة، وبالتالي عجزوا عن الإجابة عن أسئلة العصر الكبرى، إذ تشبّثوا بضرورة إرجاع التاريخ إلى جادّة الوحي والعبارة لفوزي البدوي في مقاله : «ملاحظات حول منزلة الأديان غير الإسلاميّة في الفكر الإسلامي المعاصر» إنّ التخلّف عن مواكبة التّاريخيّ أضرّ بالإسلام، وبقدرته على فهم الواقع الجديد وعلى هذا جاءت نعوت وأوصاف تردّدت على ألسنة هؤلاء : التخلّف الثقافيّ (retard culturel)، الإسلام السّكوني - الماضويّة - الأصوليّة وهي ترجمة حرفيّة لـ Fondamentalisme أي المذهب الذي يرتكن إلى الأصول دون محاولة تحيين الفكر المستند إليها.

لقد حاولت هذه المدرسة - إن صحّت تسميتها مدرسة - أن تجدّد الفكر الإسلامي على خطوات من جدّد التفكير المسيحيّ، وربّما دون أن تهتمّ بالفوارق، لقد كان من أغراضها الأساسيّة - حسب فهمي طبعا - اثبات تاريخيّة النّصوص في الجانب الزّمني على الأقلّ حتّى تتسنّى تلك الملاءمة، ومن هنا نفهم لماذا كان الاهتمام بالتأويل وقراءة النصّ الدينيّ، والتشكيك في الرواية التّي تعبّر في نظرهم بصدق عن واقع الرّاوي

---

(4) ن.م.

نفسه أي عن ملابسات الرّاوي حسب مصطلحهم، بحيث يتنزل النصّ في النّهاية في نسق تاريخيّ ليس ملزما للسّابق أو اللاّحق، وبالتالي يتأتّى لنا اليوم أن نفعل فعلنا.

إن تأثّر هذه المدرسة بالمنهج الغربي واضح حتّى في الجانب الشكلي، ومن مظاهر هذا التأثّر الظّهور بالموضوعيّة فلا بسملة، ولا صلاة على الرسول، والآية عند سوقها لا ترفع لله الذي لا يشفع ذكره بأيّ وصف لاصق، لكن والذي لم أجد له تفسيرا هو أن أحدهم ذكر في مقال له أستاذه «Louis Massignon» ـ رحمه الله [5] ـ لعلّ ذلك من فرط تعلّق التلميذ بأستاذه.

إنّ مثل هذه الجهود ـ التي بدأت فرديّة ـ تخدم في نظرهم سلامة الحوار مع الآخر لأنّها كفيلة بارجاع الإسلام إلى التاريخ وإعادة صلته بالعالم، وبالتّالي يتطوّر ويكتسب الكفاءة الضروريّة للتحاور مع الأديان الأخرى.

مع كلّ ذلك أقرّ هؤلاء بما يعوق هذا الحوار، فبالإضافة إلى تسجيل عدم التكافؤ بين المتحاورين ـ طرف قويّ وآخر ضعيف، وقع لفت الانتباه إلى ما انطبع في الذّاكرة من جرّاء الصّراع الدّموي أثناء الحروب الصليبيّة، ثمّ زمن الاستعمار حين كانت الكنيسة تعاضد جهود السّلطة في مدّ النفوذ و في الاستغلال في أشمل صوره : هذا زيادة على إصرار الطرف المقابل على التبشير، بل أنّ الأستاذ الطالبي في عيال الله سجّل تراجع الكنيسة عن تصريحات الفاتكان الثاني والعودة إلى الممارسات السّابقة. يقول الطالبي عن طبيعة هذا التبشير : «إنّ هذا الشكل من التبشير لم يكن معروفا، ولا ممكنا البتّة عندما كانت ديار الإسلام محميّة منيعة قويّة و محترمة، إنّما هو الحكم في ظل الاستعمار وبفضله، فهو وليد ضعف المسلمين وانقساماتهم، وهو تبشير لا يحترم على الخصوص كرامة الإنسان، ولا حقوق الإنسان، وإنما هو استعمار دينيّ ثقافيّ متمّم

(5) ر. دراسات مسيحيّة العدد 17 ص 1 وما بعدا روما 1971.

ومواكب للاستعمار العسكريّ الاقتصاديّ، مقام على الضّعف المادّي والفكري للطرف المقابل، فهو غزو، هو استغلال للبطون الجائعة، والأجسام السقيمة العارية، والقلوب البائسة الجاهلة، فهو اعتداء على كرامة الإنسان، أ هـ [6]

ويقول عن تراجع الكنيسة : «إن فاتيكان الثاني كان فتح الآمال في طيّ صفحة الماضي، واحترام كلّ الأديان، لكنّ الكنائس والكنيسة الكثولوكيّة على الخصوص عدّلت فيما بعد اتجاهها وعادت تركّز على التبشير وربطت الحوار به وجعلت منه طعما (Appat) في خدمته، وهذا ما سميناه الحوار الشصّ (Dialogue hameçon) [7] والآن نطرح السؤال هل ارتقت هذه الجهود الفرديّة إلى عمل مؤسّساتي منظّم ؟ للإجابة نقول : أدرك رموز هذه المدرسة من البداية أن جهدا كهذا لا يمكن أن يكون فرديّا، فلم تمرّ ثلاث سنوات على محاضرة الأستاذ الطالبي بـ P.I. S. A. I. (المعهد البابوي للدراسات العربيّة الإسلاميّة) حتى يحتضن مركز الدّراسات والبحوث الاقتصادية والاجتماعيّة بتونس أوّل لقاء علميّ منظم موضوعه الضمير المسيحي والضمير الإسلامي في مواجهتها لتحدّيات النمو، (قرأت العنوان كما وجدته)، وتتالت اللقاءات في ظلّ هذا المركز ووصل عددها إلى خمسة. لقد كان هذا المركز منتدى هامّا قال عنه «Etienne renaud».

Ce qui a constitué en bon temps, un très important forum d'expression انّه كان يشكّل في ذلك الوقت فضاء هاما للتعبير وللأستاذ عبد الوهاب بوحديبة دور كبير في هذه اللقاءات، ولعلّ إيمانه بمثل هذه الأعمال جعله يواصل هذا الجهد في بيت الحكمة في السّنوات الأخيرة.

---

(6) محمّد الطّالبي. عيال الله. ص 158. دار سراس للنشر تونس 1992.

(7) ن.م.

ثمّ إن نسينا فلا يمكن أن ننسى أنّ في تونس كان ميلاد الفريق الإسلامي المسيحي للبحوث Groupe de recherches Islamo-Chretien أين كان للأصوات المسيحيّة والإسلاميّة مجال لفتح الآفاق الجديدة، كان يرأس هذا الفريق الأستاذ سعد غراب ـ رحمه الله ـ جلّ الذين أسهموا في هذه اللقاءات من خريجي الجامعات ذات الطابع الغربيّ، لكن نلاحظ مشاركة أساتذة من الزيتونة نذكر التهامي نقرة وأحمد بكير ومحسن العابد ـ رحمهم الله ـ لكن مع ذلك بقيت الخاصّة قائمة [8].

ثمّة سؤال يطرح نفسه وهو هل أقنعت هذه المدرسة في الدّاخل أوّلا، ولدى المحاور المقابل ثانيا ؟ وبعبارة أخرى نتساءل عن مدى **تمثيليّة** هذه المدرسة واللفظ لـ Entienne renaud

لا يمكن أن ينكر أحد ما قامت به هذه المدرسة على الأقلّ في تحريك السّواكن، وفي احداث الصدمة التي لابدّ منها لتعميق النّظر والمراجعة والنقد، ومحاولة التقدّم بالفكر إلى ملائمة الواقع الجديد. انّها استطاعت أن تواجه الاتّجاه المعاكس حيث الإغراق في الماضي والدّعوة إلى تكراره في الواقع الجديد، مما أنتج ذهنيّة التمجيد والتبرير وغابت بذلك ذهنيّة النقد.

لكن لاحظ رينو تلميحا ونسجله تصريحا هو أنّ المسلمين عموما في حوارهم مع المسيحيين كانوا مشتّتين غير متّفقين، فالذين تمنهجوا بالمنهج الغربيّ فوّتوا على أنفسهم التمثيلية العريضة لما تناولوا النصوص (وخاصّة القرآن) بذهنيّة لائكيّة. نعم إنّ قراءة النصوص من الخارج وحده وبطريقة لا تخلو أحيانا من تناقض لا تكفي، إنّ محاولة اثبات تاريخية الأحكام تظهر وكأن في الأمر تجنّيا على المقدّس، والدّين في النهاية كما يقول التهانوي : «وضع إلاهيّ سائق، لذوي العقول باختيارهم إيّاه، إلى الصلاح في الحال، والفلاح في المآل». ونقول أيضا ليس من السّهل أن نتعامل مع هذا الوضع الإلاهي لأنّه مرتبط بالعقائد، لذا يبدو أن قراءة

(8) احمد المشرقي أستاذ بالمعهد الأعلى لأصول الدين جامعة الزيتونة.

النّص من الداخل أولى فنحاول أن نكتشف ما فيه من طاقة قابلة للحركة لإيجاد تلك الملاءمة الضروريّة مع الواقع الجديد المتجدّد. نعم لا يمكن أن نكتفي بما يقدّمه البناء اللغويّ أو قواعد علم أصول الفقه والتي لا يشكّ أحد في ظنيتها لكن دون تعسّف وجعل النصّ العجينة المائعة التي تحوّل حسب المشيئة وأهداف مسطّرة مسبقا. ثمّ إنّه ليس من الصّالح أن يتأدلج الفكر بما في اللفظ من معنى على مستوى التنظير، وعلى مستوى الممارسة خاصّة.

أمّا التقليديّون فلا يمكن أن يجدوا من الطرف المقابل الآذان الصاغية لأنّهم مازالوا ينظرون إلى المسيحيين على أنّهم أهل الذمّة، ومن خلال الأحكام الفقهيّة القديمة والتي لم تُحَيَّن، هذا إضافة إلى أنّهم لم يحاولوا الاستفادة ممّا جدّ في السّاحة من تيارات فلسفيّة، ومعارف طرحت جملة من النقاشات والإشكاليات لا يمكن أن يغمض العين عنها.

كلّ هذا في نظري يدعونا إلى حوار داخليّ خال من المركبات : خال من السنوبزم الفكريّ والتعالي ودعوى أن الخلاص هو في ما عندي.

لعلّ هذا الحوار الدّاخلي قد بدأ بعد خاصّة وأن جامعة الزيتونة التي يشتبه أن تكون معقل التقليدي قد استطاعت أن تتفاعل ايجابيّا مع الدعوة إلى الملاءمة بين المخزون الموروث ومقتضيات الجدّة والطرافة، واعتقادي أنّ المحيط السياسي والبيئة الفكريّة مناسبان في بلادنا بدرجة عالية لم تشهدها من قبل.

إنّنا لا نريد من هذا الحوار المهادنة والموادعة، وإنّما نريد إرساء éthique نريد دمقرطته اثراء للفكر وتنوّعا له، واكسابا له القدرة على التحاور مع الآخر بنديّة، هذا الآخر الذي يرى في بعضنا قلّة يؤول معها الحوار كمن يناجي نفسه، ويرى في البعض الآخر عجزا عن إنشاء شراكة فكرية معه.

إن بروتوكول التعاون بين الزيتونة والمعهد البابوي للدراسات العربيّة والإسلاميّة بروما يفتح الباب لحوار جادّ يتجاوز بعض تلك المعوقات التي تحدّث عنها الأستاذ الطالبي مرارا. نعم إنّ الحوار بقي أكاديميّا. والظّاهر أنّه تعاون مدروس استطاع في جولتيه، أن يتخير موضوعين يزيدان من تعميق التعاون بين الدّيانتين، واعتقادي أنّ التعاون بين الزيتونة والمعهد البابوي والغريغوريّة وغيرها يظلّ رافدا هامّا لحوارنا مع الطرف المسيحي واثراء له بحكم خصوصيّة هذه الجامعة، لكن الذي نؤكد عليه أن مزيد تأهيل الجامعة لهذا الحوار يستدعي أمرين اثنين وفي توازن تامّ :

* **الأوّل** : تعميق المعارف الشرعيّة لأنّ منها تستمد مادّة الحوار، والمعرفة الدّقيقة بها تؤهل الجامعة إلى تحريك تلك العلوم وإيجاد الملاءمة بينها وبين التاريخي.

* **الثاني** : ضمان المهماز الذي من خلاله يكون التفتّح على الجديد، وأعني الفكر الفلسفي الحديث وعلوم العصر التي توقد حرارة النّقاش وتقود إلى التوتّر المخصب الذي تحدّث عنه الطالبي.

ثمّ أنّ أي تعاون بيننا وبين الآخر يجب أن يخرج للنّاس خاصّهم وعامّهم حتّى ينتفعوا به في الواقع المعيش لأنّ الحوار يجب أن يكون في النهاية سبيلا للمعارف والتعايش بين المسلم والمسيحي إذ أصبحا يعيشان معا يتبادلان المنافع ويخوضان جنبا إلى جنب في الحياة العمليّة وهنا لا يفوتنا ذكر بعض الكتابات التي تدعو إلى وجه من الحوار يؤدي في النهاية إلى تحويل الاختلاف ،والجهل المتبادل، إلى تواصل وتعايش، من هؤلاء أذكر الأستاذ أحمد المشرقي الذي كتب مقالا في مجلة الحياة الثقافيّة الصادرة بتونس يحمل عنوان ،من وجوه الحوار الإسلامي المسيحي تجربة مسلم في ضيافة الفاتكان، [9] دعا فيه إلى ما سماه حوار الأفعال (Le dialogue en acte) أو حوار الحياة اليوميّة

(9) ر. الحياة الثقافيّة. العدد 88. لسنة 1997.

(Le dialogue devie) ؛ أعتقد أنّه من الطرق التي تؤدي إلى روما خاصّة وأن الاتصال الإعلامي والإلكتروني ممّا يُيَسِّرُ اللقاء حتّى عن بعد فيعمق التعارف ويسهل التعامل.

هذه جهود التونسيين إجمالا والمؤمل المواصلة مع التنسيق مع بقيّة البلدان الإسلاميّة مشرقا ومغربا، ونرجو أن يغنم الجميع فيكون التعايش السلمي ويَعُمَّ التفاهم وتتقلص أسباب التوتّر وتتحقق الأخوّة الإنسانيّة ونَستجيب معا لنداء الآية : «يا أيّها النّاس اتّقوا ربّكم الّذي خلقكم من نفس واحدة» إنّنا بذلك نجابه معا تحدّيات الإلحاد والعلماويّة وإفرازات التيّارات المريضة المتطرّفة هنا وهناك لِنبنيَ الضّمير الدّيني اليقظ الّذي يدعو إلى الله إلى الخير والصّلاح.

اسبانيا والإسبان في أدب الرحالة العرب

الأستاذ وليد صالح الخليفة [*]

أصبحت إسبانيا وبعد خروج العرب المسلمين منها على إثر سقوط غرناطة، آخر معقل إسلامي في الأندلس، أصبحت موقعا جذّابا بالنسبة للرّحالة والسيّاح العرب القادمين من مختلف البلدان.

فالماضي العربي الاسباني المشترك من خلال قرون من التعايش والنظرة المثالية التي أضفاها التاريخ العربي على تلك الحقبة من الوجود العربي الإسلامي في شبه الجزيرة الايبيرية، بالاضافة إلى العدد الكبير من الآثار المعمارية التي خلّفها العرب المسلمون في هذه الأرض والتأثيرات التي ضربت بجذورها في الحياة العامة لسكان الأندلس، كلها جعلت من هذا الموقع الجغرافي مكانا خلابا يثير الحنين والأشواق ويأخذ بأبناء العرب إلى زمن الأجداد. ذاك الزمن الذي بلغ فيه العرب والمسلمون قمّة تطورهم وازدهارهم وضربوا للعالم أجمع مثالا للتعايش والتسامح.

ويأتي الرحالة العربي إلى اسبانيا وفي رأسه صورة خيالية مفرطة في المثالية، لاعتقاده أنّ اسبانيا ما زالت تشكّل امتدادا طبيعيا للعالم العربي. غير أنّ هذا الحلم سرعان ما يصطدم بأرض الواقع فيصحو صاحبه على أثره مرتبكا قلقا وكئيبا.

(*) قسم الدراسات العربية والإسلامية والدراسات الشرقية (جامعة أوتونوما مدريد ـ إسبانيا).

إنّ عنوان هذه المداخلة قد يبدو واسعا وشاملا، وهو كذلك فعلا. وليس بالإمكان معالجته في بعض صفحات وليس ذلك غرضنا قطعا، لأنّنا نرمي في حديثنا المختصر هذا اعطاء نظرة عامة من خلال تجارب عدد محدد من الرحالة العرب الذين قصدوا اسبانيا وكتبوا عن معايشاتهم وخبراتهم خلال وجودهم. أمّا تفاصيل تلك الرحلات فهي ميسورة لطالبها في بطون الكتب وعلى رفوف المكتبات يسهل الاطلاع عليها لمن أراد. وسيشمل حديثنا اشارات إلى الرحالة العرب إلى اسبانيا اعتبارا من القرن الثامن عشر وحتى يومنا هذا، لأنّنا وجدنا تشابه النظرات لديهم وتقارب التجارب عندهم على الرغم من تباعد الأزمنة.

كان جلّ الرّحالة العرب إلى اسبانيا في القرنين السابع عشر والثامن عشر من المغاربة. وكانت مهامهم تكاد تقتصر على المشاغل الدبلوماسية. ومن أبرز هؤلاء السفير أحمد الغزال عام 1766 الذي أرسله السلطان المغربي سيدي محمد بن عبد الله ليتحدث في تنظيم تبادل الأسرى بين المغرب واسبانيا. وتركت زيارة مسجد قرطبة أكبر الأثر في نفسه فقال : «... وقد تخيل الفكر أنّ حيطان المسجد وسواريه تسلّم علينا، وتهشّ إلينا، من شدّة ما وجدنا من الأسف، حتى صرنا نخاطب الجمادات، ونعانق كلّ سارية، ونقبّل سواري المسجد وجدرانه». وزار السفير المذكور الكثير من المدن الإسبانية التي أعجب بها وأثنى على أهلها. غير أنّه صبّ جام غضبه على مدينة مرسية التي مر بها ولم تطب له الإقامة فيها فقال : «والكثير من أهلها يصنعون نسج الحرير على أنواع، والغالب أنّهم فقراء وفيهم جفاوة في الطبع لايألفون ولايؤلفون حتى يظنّ مباشرهم أنّهم ليسوا من الاصبنيول لغلظ طباعهم وتباينهم عن الجنس [1]». أمّا في القرن التاسع عشر فقد تنوّعت جنسيات الرحالة

---

(1) Algunos datos sobre el viaje por Espana del Embajador msrroqui al-Gazzal(1766), pàg. 57. Mariano Arribas palau. Actas de las II jornadas de Cultura Arabe e islamica. Instituto Hispano-Arabe de Cultura. Madrid 1985.

العرب وأخذوا يقبلون من الجزائر وتونس ومصر وفلسطين والمغرب. ولم تعد أسباب سفرهم مقتصرة على المهام الدبلوماسية، بل تعدّدت لتشمل السياحة والتجارة وغيرها.

فمن الرّحالة العرب القادمين إلى اسبانيا في القرن التاسع عشر محمّد روحي الخالدي (1864 ـ 1913)، الذي كتب بعد زيارته إلى اسبانيا كتابه «رحلة إلى الأندلس». ومنهم المغربي أحمد الكردودي الذي زارها سنة 1885، والتونسي علي الورداني الذي جاء إلى اسبانيا سنة 1887. ثمّ جاء بعدهم الكاتب المصري أحمد زكي الذي حضر بالأصل مؤتمر الإستشراق الذي عقد في لندن، غير أنّه استغلّ سفرته تلك لزيارة بعض المدن الاسبانية بين عامي 1892 و1893 (2).

وزيارة علي بن السالم الورداني التي قام بها إلى اسبانيا سنة 1887 تكتسب أهميّة خاصّة لكونه جاء إليها باحثا ودارسا. وكانت الثمرة المباشرة لتلك الرحلة كتابه «الرحلة الأندلسية». وقد أثارت انتباهه خلال زيارته كثرة الكلمات الإسبانية من أصل عربي. ووجد شبها كبيرا في لباس أهل الأندلس وبلنسية من الفلاحين خاصّة مع لباس المزارعين في تونس. وأعجب بعادة أهالي تلك المناطق التي تشبه في رأيه عادات التونسيين بدعوة القادم إليهم ساعة الطعام إلى مشاركتهم في ذلك. وتنبّه أيضا إلى كثرة المتسولين والفقراء وخاصّة في مدينة مدريد. واتّخذ من مصارعة الثيران مبرّرا للحديث عن طباع الإسبان الذين يتّسمون في نظره بالحماس والإندفاع من ناحية وباللامبالاة بخصوص الأشياء المهمّة. ويلقي بجزء كبير من تبعة تأخر اسبانيا والإسبان في الميادين الإقتصادية والعلميّة على متابعتهم واهتمامهم بمصارعة الثيران التي يحضرها الناس، حسب قوله، ثلاثة أيّام في الأسبوع، تاركين أعمالهم ومشاغلهم.

---

(2) أنجزت المستعربة الاسبانية «نييبس برادیلا» رسالة للدكتوراه عن الرحالة العرب إلى إسبانيا ونشرتها فيما بعد في كتاب بعنوان: El Otre Laberinto Espanol -Viajeros arabes a Espana entre el s. xvii y 1936. Nieves paradela Alonso. Ediciones de la Universidad Autonoma de Madrid. 1993.

والشيء الآخر الذي يبرزه الورداني هو دور رجال الدين والكنيسة في الحياة العامّة للاسبان وتأثيرهم في البرلمان وفي السياسة بشكل عام.

أمّا الكاتب والمترجم المصري أحمد زكي المولود عام 1867 فقد زار اسبانيا كما سبق أن ذكرنا في أواخر سنة 1892 وأوائل 1893 وأكّد في كتابه الذي نشره بعنوان «السفر إلى المؤتمر» وهي الرسائل التي كتبها أحمد زكي مترجم مجلس النظّار. وخصّص الجزء الأخير منه لأسبانيا والبرتغال تحت عنوان «رحلة إلى الأندلس».

ويحتل قصر الحمراء مكانة كبيرة لدى رحالتنا كما وقع لرحّالة آخرين، إذ يبدي إعجابه وانبهاره تجاه هذا الأثر العظيم والكبير. وعلى خلاف سابقه فإنّ نظرة أحمد زكي كانت أقلّ سلبية بخصوص الإسبان، لأنّه رأى فيهم ورثة الأندلسيين القدماء ووجد بأنّ طباعهم شبيهة بطباع العرب فوصفهم بالإخلاص وطيب المعشر وحبّ الأجنبي والمرح. وهو يفضلهم على باقي الأوربيين. كما أنّ نبل سلوكهم يفوق نبل العرب الذين هجروا في رأيه هذه الصفة منذ زمن بعيد.

وخلال القرن العشرين ازداد عدد الرحالة العرب إلى اسبانيا. ومن أوائل هؤلاء المصري محمّد فريد الذي قام سنة 1901 بسفرة بهدف زيارة اسبانيا والمغرب والجزائر. ولم يتجاوز هذا الرحالة في سفرته النظرة التقليدية القائمة على تمجيد الماضي العربي للأندلس وعظمة الآثار التي تركها فيها العرب والمسلمون. ولم تثره من مظاهر الحياة المعاصرة سوى بعض الممارسات المكروهة كمصارعة الثيران.

وتتوالى زيارات الرحالة العرب لاسبانيا مثل السوري محمّد كرد علي، الذي زار اسبانيا سنة 1922. ومن بين اشاراته التي أبرزها في كتاباته : التدهور الثقافي والمعرفي. وقارن ما بين عرب الأندلس خلال حكمهم لها والإسبان المتخلفين حضاريا. وبيّن كيف أنّهم كانوا يكرهون الاستحمام والاغتسال. أمّا الاسبان المعاصرون فهم في رأيه متهورون

وقساة مع الآخرين وحتى مع أنفسهم وانّهم يكرهون الأجانب. وإذا كان البعض منهم يتميّز باللطف والكرم، فذلك عنده بفضل التأثير العربي الذي ما زال باقيا فيهم.

ويأتي بعد ذلك السوري موسى كريم الذي زار اسبانيا سنة 1927 والذي أبدى كمعظم سابقيه اعجابه بالماضي العربي الأندلسي وألمه الشديد لفقده وشعوره بالتواصل مع الإسبان في الوقت الحالي. وممّا يثير انتباهه أيضا هو ميل الناس إلى اللعب واللّهو وكذلك كثرة اللصوص.

ورحلة التونسي الشاعر «سعيد أبو بكر» سنة 1929. كتب تفاصيلها في «دليل الأندلس كأنّك تراه» وصدر الجزء الأول منه سنة 1933 في تونس. وتحدّث فيه عن معايشاته وتجاربه خاصة وأنّه كان يلبس الطربوش وكيف صار هذا سببا لأكثر من حادث. وكيف قام أحد المطربين الشعبيين بأداء أغنية تمتاز بالعنصرية ضدّ العرب في مقهى كان شاعرنا قد اختاره لتناول فنجان قهوة.

ثمّ يأتي دور الفنّان اللبناني مصطفى فرّوخ ورحلته إلى إسبانيا التي أنجزها سنة 1930. وبالطبع فإنّ أكثر ما يجذبه في هذا البلد، الفنانون ولوحاتهم والمتاحف الكبيرة. مع أنّه لا يتردد في تذكّر الماضي العربي وازدهار العلوم في قرطبة خلال حكم العرب المسلمين لها وتدهور حالتها في يومنا هذا.

وقام السوري شكيب أرسلان برحلة إلى اسبانيا سنة 1930 وتجوّل بالمدن الكبيرة والمهمّة. وزار مدينة الاسكوريال بمكتبتها الشهيرة التي تحفظ على رفوفها الكثير من المخطوطات العربية واتّصل بالمستعرب الشهير «آسين بلاثيوس» وتحدّث معه في الكثير من القضايا الثقافية التي تهم الثقافة العربية الإسبانية. وهو بالاضافة إلى تمجيد الماضي العربي الإسلامي الأندلسي، فإنّه أثنى على طابع الإعتزاز بالنفس والفخر الذي يمتاز به الإسبان في يومنا. وكذا ثبات الرأي وقوّة العزيمة. وبالطبع فإنّ أهل الجنوب الاسباني يقرنهم -الكاتب بالعرب لكونهم في نظره ورثة لهؤلاء.

ويؤكّد أمين الريحاني (1876 - 1940) في كتابه «نور الأندلس» الذي استوحاه من زيارته لاسبانيا، يؤكّد على أنّ هذا البلد لم يكن في يوم من الأيّام مجرّد قوّة استعمارية. فإسبانيا بالنسبة له بلد عربي آخر. إنّه بلا شكّ خلط ما بين العاطفة والسياسة ما بين الفكر والثقافة. لقد شعر الريحاني بجاذبية عميقة نحو هذه الأرض وسكانها الذين أخذ يكتشف طيب معشرهم. وقد عبّر عن اعجابه بالمستوى الفنّي الشعبي الرّفيع الذي يتجلّى في حياة الناس اليوميّة في المقاهي والشوارع والكنائس وخاصّة في الرقص والغناء. وتتحوّل أشبيلية بالذات إلى سبب لاثارة الشوق والحنين إلى الماضي المشترك العربي الاسباني، ويتذكر الشاعر الملك المعتمد بن عبّاد و الفترة المزدهرة التي عاشتها المدينة على عهده. كما أنّ الطابع المرح الغالب على أناس أشبيلية والأقاليم الجنوبية الأخرى هو شيء مثير للانتباه وكذلك بالنسبة للفنون التشكيلية والتصويرية التي وجد فيها خليطا من الفن العربي والاسباني.

ويصف الريحاني بدقّة المواقع الجغرافية التي يمرّبها في زياراته لمختلف المدن وينبهر بجمال الطبيعة المزدانة بالجبال المكسوّة بالغابات والوديان الخضراء والأنهار الجارية. ولايتردّد في ترصيع حديثه بالمعلومات التاريخية قبل وصول العرب إلى شبه الجزيرة الايبيرية وبعد وصولهم وحتى يومنا هذا. بالاضافة إلى معلومات أخرى عن الفنّانين والأدباء والسياسيين في مختلف العصور [3].

وقد يكون الكاتب السوري عماد الدين التكريتي الذي زار اسبانيا في أوائل الخمسينات وأصدر كتابا عن تلك الزيارة بعنوان «اسبانيا - موطن الأحلام» [4] قد يكون من أكثر الرحالة العرب مبالغة في آرائه وأحكامه. فقد صنف هذا الكاتب الاسبان في عداد الملائكة واعتقد بأن

(3) قامت المستعربة «كارمن رويث برابو» بترجمة كتاب الريحاني إلى الاسبانية بعنوان : Un testigo arabe del siglo xx: Amin al-Rayhani en Marruecos y en Espana(1939). Traduccion de Carmen Ruiz Bravo - Villasante. Editorial CantArabia, Madrid 1993.

(4) اسبانيا - موطن الأحلام. عماد الدين التكريتي. مطبعة العلوم والآداب، 1956. بلا مكان.

هذا الشعب يعتزّ بماضيه العربي. فهو يقول في مقدمة كتابه : «لايزال الطابع العربي يضفي على الشعب الاسباني روحا خاصة وطابعا خاصا … حيث لايزال القوم يفتخرون بتراث جميل رائع، ولا شكّ بأنّ فخرهم بهذا التراث واعجابهم به دفعهم الآن إلى محافظتهم عليه». وفي موضع آخر من المقدمة يقول : «هذا الشعب الذي أحببته من صميم قلبي لشهامته ونبله – لقلبه الكبير الممتلىء بالحبّ والغبطة والقناعة والألم – الألم الصامت – فإنّ وراء وجه اسبانيا الضاحك وجها آخر يبكي – يبكي متألما …».

ولايعلم التكريتي بأن شريحة مهمّة من المجتمع الاسباني لاترغب في سماع كلّ ما له صلة بالتأثير العربي في الحياة الاسبانية، وهناك من يودّ شطب تلك الحقبة التي وجد العرب فيها على هذه الأرض. وإن كانت هناك إلى جانب هؤلاء أقليّة تعتزّ بالماضي العربي الاسباني المشترك. وقد تجلّى الصراع الفكري لهذين التيارين على يد اثنين من كبار مفكري اسبانيا لهذا القرن، وهما : Claudio Sanchez Albornoz و Américo Castro واللّذين دام السجال الفكري بينهما سنوات طويلة، كانت ثمرتها الكثير من المقالات والدراسات والعديد من الكتب التي نشرت فيما بعد. ويرى الأول بأنّ الشعب الاسباني خليط من عدد من الشعوب والحضارات التي غزت شبه الجزيرة الايبيرية وتركت آثارها على ملامح الانسان الاسباني وطبيعته وحياته، وخصوصا الحضارة العربية الإسلامية. أمّا الثاني فيعتقد بأنّ الانسان الاسباني لاتيني - رومانيّ خالص نقيّ من كلّ تأثير حضاريّ آخر. وهو ينكر أيّ تأثير عربي على الرغم من وجودهم في شبه الجزيرة الايبيرية خلال تلك القرون الطويلة، ويشبّه فترة حكمهم لاسبانيا بأثر سطحي على رمل الشاطىء، والذي سرعان ما يزول بتأثير الرياح.

ويستمرّ كاتبنا التكريتي في نظرته المتفائلة ويرى بأنّ كلّ ما يوجد في اسبانيا هو عربيّ وهو يعتقد بأنّ الدم العربي لم يختلط بالدم الاسباني فحسب، بل إنّه انتشر في الأمريكتين عن طريق هؤلاء الرجال

الذين رافقوا كريستوفر كولومب، والذين كانوا حسب رأي التكريتي من أصول عربية. ويسمّي غرناطة بشام الأندلس، ويرى بأنّ الموسيقى الاسبانية المعاصرة وريثة للموسيقى العربية. وهويخترع لكلمة Flamenco أصلا عربيا فيقول : «ومن الجدير بالذكر أنّ بعض علماء اللغة يجدون أنّ كلمة فلامنكو هي ذات أصل عربي تعني فلا : فلاح.. ومانكو : أغنية، أيّ أغنية الفلاح. ولا شكّ بأنّ الاصغاء إلى هذا النوع من الأغاني ليذكرني ببعض الأغاني العربية الشعبية التي نسمعها في الرّيف والتي يحييها الأخوان رحباني الآن «يارايحين مشرق». (ص 119).

وزار الأستاذ والكاتب المصري حسين مؤنس اسبانيا للمرّة الأولى سنة 1940، ثمّ صار مديرا للمعهد المصري للدراسات الإسلامية ما بين سنة 1957 و 1967. ونشر كتابه «رحلة الأندلس - حديث الفردوس الموعود» سنة 1963 [5]. وعلى الرغم من أنّ حسين مؤنس يتحدّث حديث العالم المتبصّر المطّلع على التاريخ وخباياه، فإنّه ترك للعاطفة هامشا كبيرا بحيث أنّها تغلّبت في بعض الأحايين على المنطق العلمي والموضوعي. وتحت عنوان «موعود لا مفقود» يقول «حيثما حللت في أوطان العرب وجدت الأندلس على كلّ لسان : من رآه يحلم بما رأى ومن لم يره يحلم بما يمنّي النفس برؤيته. والأندلس عندهم جميعا بلد عربي قائم بأهله ومدائنه وعلمائه وشعرائه ومجده الذي كان». (ص7). وقد تتجلّى فلسفة الدكتور حسين مؤنس وخلاصة فكره بخصوص التعايش الاسباني العربي في جملة وحيدة من كتابه المذكور والتي يقول فيها : هناك ضربت أشجار عربية جذورها في تربة أوروبيّة، فأخرجت ثمرا لونه غربي وطعمه شرقي». (ص17).

---

(5) رحلة الأندلس - حديث الفردوس الموعود. حسين مؤنس. الشركة العربية للطباعة والنشر. القاهرة، ط1 1963.

Dos literatos arabes viajan por Sharq Al-Andalus: Shakib Arsalan (1939) y Husain Mones(1963). - Mikel de Epalza. Revista Sharq Al-Andalus,n°1 1984. Universidad de Alicante (Espana).

وقد يكون نزار قباني من بين أكثر الشعراء العرب المعاصرين تعلّقا بإسبانيا والأندلس التي زارها لأوّل مرّة في صيف عام 1955، ثمّ جاء بعد ذلك بسنوات سفيرا لبلاده في مدريد. والقبّاني أحبّ اسبانيا وعشقها، أرضا وتاريخا وشعبا [6]. وقد عبّر عن عشقه ذاك في الكثير من قصائده وكتاباته النثرية التي عالجت الموضوع الاسباني. ففي احدى قصائده المعنونة «غرناطة» يقول :

في مدخل الحمراء . . كان لقاؤنا ما أطيب اللقيا بلا ميعاد
عينان سوداوان في حجريهما تتوالد الأبعاد من أبعاد
هل أنت اسبانيّة ؟ ساءلتها قالت وفي غرناطة ميلادي
غرناطة ! وصحت قرون سبعة في تينك العينين بعد رقاد
وأميّة راياتها مرفوعة وجيادها موصولة بجياد
ما أغرب التاريخ . . كيف أعادني لحفيدة سمراء . . من أحفادي
وجه دمشقي، رأيت خلاله أجفان بلقيس وجيد سعاد
ورأيت منزلنا القديم، وحجرة كانت بها أمي تمدّ وسادي [7]

وهكذا نرى بأنّ الأزمنة والأمكنة تختلط على الشاعر، ولا يدري إن كان يعيش في أواسط القرن العشرين أم إنه عاد إلي أعماق التاريخ سبعة قرون طويلة. وهولا يعلم إن كان يتجوّل في أرجاء قصر الحمراء بغرناطة أم إنّه يتنزّه في شوارع دمشق العزيزة على قلبه.

والأديب الرّحّالة الأخير الذي ننهي به حديثنا هو الكاتب القصصي والروائي عبد السلام العجيلي. وقد زار اسبانيا لأوّل مرّة في الخمسينات فتركت في نفسه انطباعات متنوعة. يرى اسبانيا بلدا أوروبيا ذا خصوصيّة محدّدة قريبة إلى قلبه. ففي قصّته المعنونة «حدث في القطار» من مجموعة «حكايات من الرحلة» يسافر البطل في طول البلاد

(6) Poemas Amorosos Arabes. Nizar Kabbani. Traduccion y prologo de pedre : Martinez Montavez. 3a. - edic. Instito Hispano - Arabe de Cultura. Madrid,1988.

(7) أحلى قصائدي، نزار قباني مؤسست اليرموك للثقافة والاعلام. رام الله - البيرة. بلا تاريخ.

وعرضها ويلتقي بأناس يثيرون الكثير من الضوضاء، غير أنّهم يشاركونه طعامهم ويستقبلونه استقبالا كريما. وعند زيارته للمدن الأندلسية، فإنّ حنينا جارفا يغمره ويتغلّب عليه شوق عظيم إلى الماضي العربي الاسلامي الأندلسي [8]. ويتردّد العجيلي على اسبانيا، وكانت آخر زيارة له سنة 1983. وفي هذه الزيارة الأخيرة يحسّ العجيلي بأنّ اسبانيا لم تعد تلك التي زارها قبل ثلاثين عاما، لأنّ الكثير من الحدائق التي شاهدها آنذاك والمليئة بالياسمين، أصبحت فنادق كبيرة أو مسارح أو بنايات أخرى. وأنّ مسجد قرطبة الذي زاره في سفرته الأولى، صار الآن مكانا مليئا بمواكب السيّاح، والكثير منهم لا يحترم أبسط قواعد السياحة وزيارة الآثار القديمة.

ومن خلال ما رأيناه من آراء وتفاصيل يتبيّن لنا أنّ معظم الرّحّالة العرب الذين زاروا اسبانيا لم يكونوا يعرفون اللغة الاسبانية، الأمر الذي حال بينهم وبين الفهم السليم والادراك العميق للشعب ولعاداته وتقاليده وسلوكه. بالإضافة إلى ذلك فإنّ الرّحّالة العربي يذهب إلى اسبانيا وهو محكوم بآراء مسبّقه ونظرة يتجاذب فيها تيّاران: التيار الخاص بالماضي العربي الاسلامي الأندلسي المزدهر والآخر الحديث الذي لا تكاد تربطه بالعرب أيّة رابطة. كما أنّ الكثيرين من الرّحالة العرب تناولوا التدهور الحضاري والثقافي لاسبانيا المعاصرة. وهو رأي ليس مقتصرا على العرب، بل كرّره الباحثون الأوروبيون وبيّنوا أسبابه وعلاّته.

أمّا طبيعة الانسان الاسباني، فإنّها تراوحت في نظرهم ما بين الخمول والكسل وكره الأجانب والانطواء. وبين الانفتاح والفرح وحبّ اللهو والكرم والاعتزاز بالنفس. وهناك عدد كبير منهم حاول أن يبرز التأثير العربي العميق في اسبانيا المعاصرة، سواء في اللغة أو اللباس أو الشكل والتقاليد.

---

(8) نشرت المستعربة الاسبانية .أنا راموس، مؤخرا مختارات قصصية للعجيلي وأكّدت في المقدمة التي كتبتها على الموضوع الاسباني في قصصه، وعنوان المجموعة: Relatos de un nomada mediterraneo. Abd al-Salam al-Uyayli. Introduccion, seleccion y traduccion por Ana Ramos. Agencia Espanola de Cooperacion internacional,Madrid,1998.

ومن الأمور التي تستحق الذكر هو عدم تعرّض أيّ واحد من هؤلاء الرحالة إلى الدين الذي يؤمن به الاسبان، ولا إلى الطعن في المعتقدات والطقوس، وهو شيء يستحق التنويه والثناء.

المراجع

(1) Arribas palau, Mariano: «Algunos datos sobre el viaje por Espana del Embajador msrroqui al - Gazzal (1766),Actas de las II jornadas de Cultura Arabe e islàmica. Instituto hispano - Arabo de Cultura. Madrid,1985».

(2) Epalza, Mikel de : Dos literatos àrabes viajan por sharq Al-Andalus : shakib Arsalàn (1939)y Husàin Mones (1963). Revista sharp Al-Andalus, n1 1984. Universidad de Alicante (Espana).

(3) kabbani, nizar: poemas Amorosos Arabes. Traduccion y prologo de Pedro Martinez Montavez. 3a. edic. instituto Hispano - Arabe de Cultura. Madrid, 1988.

(4) قبّاني نزار : أحلى قصائدي. مؤسسة اليرموك للثقافة والإعلام. رام الله - البيرة. بلا تاريخ.

(5) مؤنس حسين : رحلة الأندلس - حديث الفردوس الموعود. الشركة العربية للطباعة والنشر، القاهرة. ط1 1963.

(6) Paradela Alonso, Nieves : El otro Laberinto Espanol - viajeros àrabes a espana entre el s. xvII y 1936. Ediciones de la Universidad Autonoma de Madrid. 1993.

(7) Ruiz Bravo Villasante, Carmen : Un testigo àrabe del siglo xx : Amin al - Rayhani en Marruecos y en Espana (1939). (traduccion). Editorial CantArabia, Madrid .1993 .

(8) التكريتي، عماد الدين : اسبانيا - موطن الأحلام، مطبعة العلوم والآداب، 1956، بلا مكان.

(9) Al - Uyayli,Abd al - salam: Relatos de un nomada mediterraneo. introduccion, seleccion y traduccion por Ana Ramos. Agencia Espanola de cooperacion internacional, Madrid, 1998 .

الازدواجية الثقافيّة
وأثرها في الأدب العربي الحديث

الأستاذ بشير نقرة (*)

عنوان مداخلتي هو : «الازدواجية الثقافيّة وأثرها في الأدب العربي الحديث، وهو موضوع واسع يطرح العديد من القضايا. وله علاقة بموضوع الندوة : «الذات والآخر في الثقافة العربيّة الإسلاميّة». وسأحاول في هذه المداخلة أن أوضّح مفهوم الازدواجية الثقافيّة وأن أبيّن أثرها الإيجابي والسلبي في الآثار الأدبيّة الإبداعيّة والآثار النقديّة العربيّة وأن أستخلص في مرحلة أخيرة أهمّ النتائج التي يفضي إليها البحث.

تعتبر اللّغة عنصرا أساسيّا تنهض عليه كلّ ثقافة من ثقافات العالم وتتألّف من مجموعة علامات لفظيّة متواضع عليها يحصل عن طريقها التّواصل لأنّها تعكس وينعكس فيها تفكير شعب من الشعوب [1]. ومن أوجه الازدواجية الثقافيّة المتعدّدة أن يجمع الفرد بين معرفة لغته الأمّ ومعرفة لغة أجنبيّة أو أكثر وأن يوظف هذه المعرفة للإطلاع على الآثار الفكريّة ومنها الآثار الأدبيّة والنقديّة التي تهمنا ثمّ أن يتخطّى مرحلتي المعرفة والإطلاع ليبلغ الإنتاج الشخصي باللّغة الأمّ . ومن آثار الازدواجية

(*) أستاذ بكلية الآداب والعلوم الانسانية بالقيروان.

(1) انظر في هذا الموضوع مقالنا : «إشكالية الجنس والمصطلح في السّرد الأدبي»، مجلّة "آداب القيروان" العدد الثالث. أفريل 1998. كليّة الآداب والعلوم الإنسانيّة بالقيروان.

الثقافيّة إثراء المعجم العربي بالألفاظ الدخيلة وذلك منذ العصور الإسلاميّة الأولى كما أنّ المعجم الفرنسي يشتمل على ألفاظ عربيّة كثيرة كـ : Hasard وcalibre (قالب) وcalife (خليفة) وMagasin (مخزن) و(ine) Mesquin وAssassins (حشّاشون) وAlgèbre (جبر). ومن آثار الازدواجية الثقافيّة أيضا وجود تراكيب فرنسيّة في الخطاب العربي عملت وسائل الإعلام على نشرها ومثال ذلك : «عند نزوله من الطّائرة كان في استقباله فلان». «المعهد العالي للموسيقى». «درس مناخ ونباتات المكان»... والقائمة طويلة. لذلك تعتبر الازدواجية الثقافيّة أداة فاعلة لتطوير اللّغة. وليس هذا موضوع بحثنا إنّما يهمّنا مجال الأدب الحديث.

لقد مرّ الأدب العربي بمرحلة ركود طيلة عصور الانحطاط فتقلّص الإبداع الأدبي حتّى كاد ينعدم وأصبح التقليد ظاهرة عامّة فيما نطالعه في تلك الفترة من الزّمن. إلى أن كان عصر النهضة والبعثات إلى أوروبا فأخذ العرب يتخلّون عن الانغلاق الثقافي وينهلون من الثقافات الغربيّة بما لا يتعارض مع الشريعة الإسلاميّة وهو ما نقرأه في أدب الرّحلات في القرن التّاسع عشر كـ «صفوة الاعتبار» لبيرم الخامس [2]. وكان تيار التفتّح على الثقافات الغربيّة متزامنا مع تيار الإحياء الذي أرسى أسسه محمود سامي البارودي (1838 - 1904 م) من خلال ديوانه الضخم. وقد سار على منواله أحمد شوقي وإسماعيل صبري وحافظ إبراهيم وخليل مطران ومعروف الرّصافي. وكان الغرض من إحياء التراث، تحرير الشعر العربي من قيود التكلف والرّجوع به إلى أساليب العصر العبّاسي في النظم بغرض المزاوجة بين الثقافة الكلاسيكيّة وثقافة العصر لذلك حافظ شعراء الإحياء على الاغراض التقليديّة من مدح وغزل وفخر ورثاء وحماسة. وتقيدوا بالأوزان الشعريّة المعهودة التي ضبطها الخليل منذ القرن الثاني. وأعادوا إحياء كلمات كانت مستعملة في الشّعر

(2) دار صادر بيروت (د.ت).

الجاهلي. كما عارضوا قصائد قديمة لشعراء الجاهليّة والإسلام . نذكر على سبيل المثال «البردة» التي نظّمها البوصيري واعتمد فيها من المراجع قصّة الإسراء والمعراج الوارد ذكرها في القرآن الكريم. وعارض شوقي هذه القصيدة واعتمد نفس المرجعيّة . ورغم أن شعراء الإحياء نظموا في أحداث تاريخيّة معاصرة كقصيدة البارودي في الحرب بين تركيا وروسيا إلاّ أنّ هذه القصيدة لم تتجرّد من الموروث اللّغوي القديم من قبيل «النّوى» بمعنى التباعد و«المهامه» بمعنى المفازات و«الوصل» و«المنزل» و«الخل» و«أميّة» وكان شوقي يستهلّ العديد من قصائده بالنّسيب على عادة القدماء[3] . ويستعمل لذلك ألفاظا يستمدّها من الشعر الجاهلي كـ «الغيداء» وهي الجارية الليّنة و«النضيد» بمعنى المتّسق وذلك لوصف الأسنان و«الحور» و«السّلاف» و«الغلائل» (وهي الأثواب الرّقيقة)، و«الدّمية» (وهي الصّورة المنقوشة المزينة التي يضرب بها المثل في الحسن، و«ضباء وجرة» (وهي الضّباء التي كانت موجودة بين مكّة والبصرة في المكان الذي يقال له وجرة) [4].

وكان شوقي بالإضافة إلى ذلك يضمّن شعره أبياتا يصوغها في قالب حكم على طريقة المتنبي ويقتفى آثار القدامى في جعل البيت مستقلا بمعناه. لذلك نعتقد أن شعر الإحيائيّين يغلب عليه التقليد لأنّه يستند إلى مرجعيّة أدبيّة عربيّة كلاسيكيّة ويكاد يغفل تماما المرجعيّة الغربيّة [5].

(3) انظر على سبيل المثال قصيدة «تكريم» آلتي نظمها بمناسبة إطلاق السلط الاستعماريّة البريطانيّة سجناء سياسيين من شباب مصر وذلك في وزارة سعد زغلول باشا 1924 ومطلع القصيدة : (الكامل) :

بأبي وروحي النّاعمات الغيدا   الباسمات عن اليتيم نضيد

(4) انظر الأبيات العشرة الأولى من قصيدة «تكريم» آلتي نظمها بمناسبة إفراج الحاكم العسكريّة الانقليزيّة على سجناء مصريين .(الشوقيات).

(5) يقول شوقي «وجربت خاطري في نظم الحكايات على أسلوب (لافنتين) الشّهير. وفي هذه المجموعة شيء من ذلك» (انظر الشوقيات المجهولة : ج 1 .ص : 22). انظر ايضا الدكتور محمّد الهادي الطرابلسي : «خصائص الأسلوب في الشوقيات» الفصل الثاني : «الحكايات» ص 262 -281 منشورات الجامعة التونسيّة 1981.

لذلك كان شعر المقلدين والإحيائيّين محلّ نقد لاذع وسببا في ظهور حركة «الديوان» التي تزعّمها عبّاس محمود العقّاد وعبد القادر المازني وعبد الرحمان شكري. وكان سببا أيضا في ظهور كتاب «الدّيوان» سنة 1922 م وكتاب «الغربال» لنعيمة في نفس الفترة الزمنيّة إلاّ أنّ «الغربال» تضمّن مقالات سبق أن نشرت في المجلاّت قبل ذلك التّاريخ. فكانت مدرسة الدّيوان و مدرسة المهجر منطلق التجديد نقدا ونظما وانضمت إليهما مدرسة «آبولو» التي أنشأها الدكتور أبو شادي عندما أصدر مجلّته «آبولو» سنة 1932. لكن المجلّة لم يطل عمرها وسرعان ما توقفت عن الصّدور بعد سنتين من ظهورها والسبب في ذلك راجع في اعتقادنا إلى اختلاف جماعة آبولو في اتجاهاتهم الأدبيّة فمنهم من كان إحيائيّا كأحمد شوقي ومنهم من كان مجدّدا كعلي محمود طه وإبراهيم أحمد ناجي القصبجي ومحمّد عبد المعطى الهمشري وأبي القاسم الشابي وغيرهم ... وكانت مرجعيّة المجدّدين في النقد والشعر منحصرة في الرّومنسيّة التي ظهرت في ألمانيا وفرنسا وانقلترا في القرن التّاسع عشر واطلعوا عليها إمّا مباشرة أو عن طريق الكتابات الإبداعيّة والنقديّة العربيّة أو بواسطة الترجمة. وجاء تعلّقهم بالرومنسيّة متّفقا مع رغبتهم في جعل الأدب ذاتيّا يخوّل للشاعر التعبير عن تجربته الشعوريّة فيما يسمونه بـ «الصّدق الفني» ويسميه الغربيون «عمق الخيال» [6]، وزاد تعلقهم بالرومنسيّة في النّظم وجودهم في محيط سياسي واجتماعي يدعوهم إلى الثورة على الأوضاع المكبّلة لحريّتهم وخاصّة على القيم البالية المستبدة بعقول معاصريهم. وكانت الرّومنسيّة الفرنسيّة منذ ظهورها في العشرينات من القرن التاسع عشر بقلم لامرتين Lamartine [7] ثورة على الكلاسيكيّة وتعبيرا عن مرض العصر Le mal du siècle. وقد فتح

(6) انظر في هذه المسألة : محمّد مندور : «الأدب ومذاهبه» ص: 14. دار نهضة مصر للطباعة والنشر- القاهرة (د.ت).

(7) ظهر ديوان لامرتين : «تأملات» سنة 1820. ويمثل بداية الشعر الرومنسي في فرنسا. (انظر في هذا الموضوع) Philippe van Tieghem : «Le romantisme français» p 33-34 P.U.F. 1968

جبران طريق الرّومنسيّة في النثر العربي منذ مطلع القرن العشرين وتعدّ قصّته «الأجنحة المتكسّرة» (1912) مثالا لذلك. وقد بلغ ما بلغه من التجديد بفضل معرفته بالثقافة الغربيّة واتقانه اللّغتين الفرنسيّة والإنقليزيّة. وماكان لأبي القاسم الشابي أن يتبوّأ مرتبة عالية في الشعرلولا المامه بالأدب الغربي عن طريق الآثار المترجمة على هذا النحو يحضر الذات والآخر في الأدب الحديث ولم يكن حضور الآخر مظهرا من مظاهر التقليد بل أداة لإثراء الأدب العربي والخروج به من دائرة التقليد والإحياء وفسح مجاله لاستيعاب أجناس جديدة. وقد اتجه النقد نفس الاتجاه فكان المنهج السائد مع جماعة الدّيوان ومع نعيمة صاحب «الغربال» هو المنهج «التأثّري الذّاتي» [8] لذلك يرى نعيمة : «أنّ العواطف والأفكار هي كلّ ما نعرفه من مظاهر النفس. فالشعر إذا هو لغة النّفس والشّاعر هو ترجمان النفس» [9] وأدرك «بفضل الغرب أن نظم الشّعر يمكن في غير الغزل والنّسيب والمدح والهجاء والوصف والرّثاء والفخر والحماسة» [10] وهو يلمّح بذلك إلى جمود الأغراض على مدى قرون. وتعود هذه الظاهرة في نظرنا إلى تقديم النقاد العرب اللّفظ على المعنى منذ زمن قديم وقد عبّر الجاحظ عن ذلك صراحة في قوله : «... المعاني مطروحة في الطّريق يعرفها العجمي والعربي والبدوي والقروي والمدني. إنّما الشأن في *إقامة الوزن وتخيّر اللّفظ وسهولة* المخرج ....» [11] ونتج عن ذلك *تقويم الآثار* حسب *مقياس طرق القول* فيها لا حسب ما تتضمّنه من المعاني فبقيت الأغراض والأوزان على حالها وقلد الشعراء بعضهم بعضا في المعاني ولم يعتبر النقاد ذلك من

---

(8) عن المنهج التأثري الذاتي : انظر : محمّد مندور : «النقد والنقاد المعاصرون. فصل : «ميخائيل نعيمة والغربال» ص 25 - 51 . مكتبة نهضة مصر - القاهرة. (د.ت).

(9) ميخائيل نعيمة : «الغربال».مقال «الزحافات والعلل» ص 95 .ط.دار المعارف بمصر.

(10) ن.م. مقال : «الرواية التمثيليّة» ص 24.

(11) أبو عثمان الجاحظ : «كتاب الحيوان» ج 3 .ص 131-132 .تحقيق عبد السلام هارون. القاهرة - 1938.

السّرقات الأدبيّة. وقد تغيّرت هذه النظرة مع المجدّدين فاعتبر نعيمة اللّغة «رموزا، ومظهرا «من مظاهر الحياة، تتغير بتغير الإنسان الذي أوجدها وتُصبح بعض هذه الرموز «طلاسم، بمرور الزمن «فالأجدر نبذه، إذ لا قيمة للرمز في ذاته إنّما قيمته مكتسبة ممّا يرمز إليه».

ثمّ إنّ الفكر في نظر نعيمة «كائن قبل اللّغة. والعاطفة قبل الفكر فهما الجوهر وهي القشور، لهذا السبب يعتبر تغيير كلمة أو الإتيان بكلمات جديدة أمرا طبيعيّا ليس فيه «ما يدعو إلى القلق والخوف». ويذكر مثالا على ذلك بيت جبران : الرمل :

هل تحمّمت بعطر وتنشّفت بنور

الذي يستعمل فيه صاحبه فعل «تحمّم» بدل «استحمّ» متجاوزا بذلك قواعد اللّغة. ولايرى نعيمة مانعا من استعمال الألفاظ العاميّة في الرّوايات التمثيليّة كلّما دعت الحاجة إلى ذلك لأنّ «الكاتب الّذي يحاول أن يجعل فلاّحا أميّا يتكلّم بلغة الدّواوين الشعريّة والمؤلّفات اللّغويّة يظلم فلاّحه ونفسه وقارئه وسامعه ويظهر أشخاصه في مظهر الهزل حيث لا يقصد الهزل» [12] ويتفق نعيمة في موقفه من اللّغة مع أدباء الرّومنسيّة الفرنسيّة الذين خالفوا الكلاسيكيين و«أسقطوا في مذهبهم الجديد كلّ قيد وتخلّصوا من كلّ قاعدة وأباحوا للشاعر استعمال أي لفظ شاء» [13]. وقد أبدى العقاد شيئا من التحفظ في هذه المسألة لأنّه يرى أنّ «مجاراة التطوّر فضيلة... وأنّ التطوّر لا يكون إلاّ في اللّغات التي ليس لها ماض وقواعد وأصول» [14].

ولم يقتصر التجديد على الرّومنسيّة بل شمل أيضا الواقعيّة التي ظهرت مع بلزاك في الفترة التي ظهرت فيها الرّومنسيّة وكانت ردّا

(12) وردت هذه الشواهد في مقال «نقيق الضفادع» من كتاب «الغربال».

(13) محمّد الحليوي «مع الشابي» مقال «حول كتاب الخيال الشعري» ص 14 سلسلة كتاب البعث. 1955.

(14) مقدّمة كتاب الغربال.

عليها بأن تجاوزت حدود الأنا وجعلت الآخر موضوع الكتابة [15]. فظهر لأوّل مرّة جنس الرّواية الواقعيّة مع «زينب» 1913 للكاتب المصري محمّد حسين هيكل الذي درس بأنقلترة وعرف الحضارة الغربيّة. كما ظهرت في أواخر الحرب العالميّة الأولى «القصّة القصيرة» مع محمّد تيمور وتواصلت الكتابة في هذا الجنس مع محمود تيمور ومع غيره من الكتاب في البلدان العربيّة كالعراق وسوريا وتونس [16]. وقد عرفت «القصّة القصيرة» تطوّرا في الغرب منذ أن نشأت في القرن الخامس عشر [17]. وكانت آثار الأديب الفرنسي قي دي موباسون التي ظهرت في القرن التاسع عشر وكذلك آثار الأديب الأمريكي أدقار ألان بو Edgar allan Poe [18] التي ظهرت في القرن الماضي أيضا مرجعيّة أساسيّة في تقنيات الكتابة بالعربيّة خاصّة فيما يتعلّق بالخاتمة التي أولاها أدقار بو أهميّة قصوى وجعلها معبّرة عن خلاف ما ينتظره القارئ من أحداث. وكانت الوجوديّة باعتبارها نزعة فلسفيّة قد شاعت في أوروبا في الأربعينات من هذا القرن وساعدت أزمة القيم بعد الحرب العالميّة الثانية على ابرازها تنظيرا وتطبيقا. وجعل منها سارتر منهجا نقديا طبّقه على ديوان الشاعر الفرنسي شارل بودلير : «Les fleurs du mal» (زهرات الشرّ) [19]. وظهر العمل في بداية الأربعينات تحت عنوان L'être et le neant.

---

(15) Encyclopaedia universalis : «Romon» S.A. France 1996

أنظر أيضا : الدكتور محمّد الباردي : «الرواية العربيّة والحداثة» ط.1.دار الحوار للنشر والتوزيع اللاذقيّة - سوريّة 1993.

(16) انظر : «دراسات في القصّة العربيّة» وقائع ندوة مكناس مؤسسة اللأبحاث العربيّة بيروت لبنان 1986.

(17) انظر René Godenne : «La nouvelle française» P.U.F. 1974

أنظر أيضا : Encyclopaedia universalis : (Nouvelle)

(18) - Edgar Allan Poe : «Nouvelles histoires extraordinaires» traduction de Charles Baudelaire le livre de poche classique 1055 France . 1995.

(19) Charles Baudelaire : «Les fleurs du mal» - Garnier 1961

وتأثّر الأديب التونسي محمود المسعدي بالوجوديّة الفرنسيّة وجعلها سمة لازمة لكتاباته وذلك لما يمتاز به من ازدواجيّة ثقافيّة ومعرفة دقيقة باللّغتين : العربيّة والفرنسيّة. ونلمس سمة الوجوديّة في بعض كتابات نجيب محفوظ الرّوائية كـ : «اللّص والكلاب». ونلاحظ منذ الستينات تزايدا في توظيف التراث شكلا ومضمونا في كتابة «القصّة القصيرة» لمعالجة قضايا الواقع اليومي المعاصر. وكان الأديب المصري يحي الطّاهر عبد الله يبنى قصصه القصيرة على مرجعيّة تراثيّة في الغالب وإنسانيّة أحيانا [20] . فمجموعته «حكايات للأمير حتى ينام» قصص قصيرة يتقاطع فيها - كما يدلّ على ذلك عنوانها - جنس الحكاية ومثالها «ألف ليلة وليلة» وجنس الخبر عندما تبنى على السّند والمتن كما في «هكذا تكلّم الفرّان». ويتقاطع في «حكاية على لسان كلب» جنس المثل وجنس السّيرة الذاتيّة وجنس القصّة القصيرة لأنّها واقعيّة تعليميّة تروى بضمير المتكلّم. وفي «حصار طروادة» يوظّف قصّة طروادة التي تحدث عنها هوميروس في «الايلياذة» ليجعل منها رمزا لكلّ حصار وخاصّة الحصار الذي فرض على المثقف المصري طيلة عشر سنوات من تاريخ ثورة الضباط الأحرار إلى تاريخ كتابة النصّ. ولم تختف المرجعيّة التراثيّة في «من حكايات هذا الزمان» للكاتب التونسي عزّ الدّين المدني الذي يحاول التجديد في القصّ في إطار ما يسميه «بالتجريب» [21].

لقد كانت الازدواجيّة الثقافيّة إذا أداة هامّة مكّنت من تطوير الشعر ومن إيجاد أجناس لم يعرفها الأدب العربي من قبل كجنس الرّواية وجنس القصّة القصيرة. ولم يكن الأديب العربي مقلّدا في هذا المجال بل حافظ على خصوصياته الثقافيّة وطرح قضايا الفرد والمجتمع في هذا البلد العربي أو ذاك موظفا تقنيات غربيّة وتراثيّة في النظم والقصّ. لذلك

(20) انظر أطروحتنا : «الخطاب القصصي في آثار يحي الطّاهر عبد الله» عمل مرقون نوقش بكليّة الآداب بمنوبة - تونس 1997.

(21) انظر مقالنا «النصّ التهكمي من خلال حكاية العقاب لعز الدين المدني». قدم للنشر بمجلّة كلية الآداب والعلوم الإنسانية بالقيروان «آداب القيروان».

نعتبر الازدواجيّة الثقافيّة عاملا إيجابيا في إثراء الأدب على المستوى الإبداعي. وهي أيضا عامل إيجابيّ في تطوير النقد الأدبي. والقضيّة التي تشغل بالنا هي مدى قبول الآثار العربيّة القديمة للمناهج الغربيّة الحديثة خاصّة وأن هذه المناهج متباينة ينظر كلّ واحد منها إلى الأثر من زاوية معيّنة ومن هذه المناهج ما يعزل الأثر عن التّاريخ ويعتبره مجموعة علاقات داخليّة فتغيب تبعا لذلك حقيقة الأثر. ومنها ما هو ناتج عن أيديولوجيا معيّنة كالإيديولوجيا الماركسية التي يقوم عليها منهج النقد الاجتماعي. وإذا ما اقتصرنا على النظر إلى «المقامات» باعتبارها مجموعة علاقات داخليّة فإنّنا لا نصل إلى إثبات ما يجب إثباته من أنّها جنس خاصّ يختلف عن جنس «القصّة القصيرة» وله علاقة بأدب المجالس وبثقافة القرن الرابع الهجري. لذلك نرى من الضروري أن ندرس الآثار الأدبيّة في علاقتها بالتاريخ وأن نهتم بمرجعيّتها وبأدبيّتها (أو بوظيفتها) حتّى ندرك خصائصها المميزة [22].

وقد يؤدي إلى الخطإ اكتفاء الناقد بمعرفة اللّغة العربيّة واقتصاره على الاطلاع على المناهج النقديّة بطريقة غير مباشرة لذلك نبدى الكثير من التحفّظ فيما ذهب إليه أحمد أمين في «فجر الإسلام» عندما طبّق نظريّة «البيئة والجنس» التي أتى بها دي بوس Du Bos، [23] على الأدب العربي ولم يكن يعلم أن هذه النظريّة تخدم تفكيرا عنصريا. فقال : «للصّحراء موسيقى ذات نغمة واحدة متكرّرة ... فلا عجب أن ترى أهلها قد استولى عليهم نوع من انقباض النفس أو الكآبة ... ولا عجب أن يتغنّى شعراؤها بنوع واحد من القول ونغمة واحدة لأنّ الصّحراء توقع

---

(22) انظر مقالنا : «إشكالية الجنس والمصطلح في السّرد الأدبي» (الإحالة1).

(23) «إنّ هذه النظريّة عرفت ودخلت ميدان الدّراسات الأدبيّة لأوّل مرّة في القرن الثامن عشر على يد دي بوس Du Bos في مؤلفه : أفكار نقديّة في الشعر والتصوير Refexions critiques sur la poésie et la peinture - فهو أوّل من قال بنظريّة الجنس والبيئة : «عزّ الدين إسماعيل» : الأسس الجماليّة في النقد العربيّ ص: 261- ط 1 دار الفكر العربي مصر 1955.

على نفوسهم صوتا واحدا، فيشعرون - كما تلقّوا - شعرا واحدا، [24] ويضيف متحدثا عن الشّاعر العربي «إذا نظر إلى الشيء الواحد لا يستغرقه بفكره بل يقف فيه على مواطن خاصّة تستثير عجبه... فيكون كالنحلة يطير من زهرة إلى زهرة، فيرتشف من كلّ رشفة» [25].

واعتمد الشّابي نفس النظريّة في «الخيال الشعري» فقال : «إنّ الأمّة العربيّة قد عاشت في أرض محرومة من هذا الجمال الذي يستفزّ الشاعر ويؤجّج الخيال... فينبغي أن تكون شاعريّتها قريبة من هذه الأرض كلّ القرب» [26]. بذلك يكون أحمد أمين والشّابي قد جعلا من دراستهما استدلالا على صحّة منهج غربي أكثر منها بحثا موضوعيّا معمّقا للأدب العربي نفسه.

ألا يفهم القارئ من خلال تهجمهما على الأدب العربي، أن الجنس الآري أفضل الأجناس وأنّ أدبه أفضل الآداب ؟. لقد غاب عنهما أن نظريّة الجنس والبيئة قابلة للنّقاش لأنّها تنطلق من اعتبار أنّ المؤثرات الثابتة تعطى نتائج ثابتة وهو ما لا يستقيم منطقا لأنّ الحضارات تتغيّر عبر العصور في نفس البلد ويتغيّر تبعا لذلك الإنتاج الفكري. كما أنّ المناخ في البلدان العربيّة مختلف ومع ذلك فانّ آثار أهلها الفكريّة متقاربة وذلك لارتباط العرب بالدين واللّغة وهما عنصران أساسيان في تحديد الثّقافة.

أردنا أن نبيّن من خلال هذه المداخلة أنّنا بقدر ما نؤمن بجدوى الازدواجيّة الثقافيّة وبدورها في إثراء الآداب، نحرص على أن يكون تعاملنا مع المناهج النقديّة الغربيّة نابعا من معرفة دقيقة بحقيقة هذه المناهج وبالوظائف الثقافيّة التي تؤديها حتّى تكون أداة إيجابية في البحث لا تخفي خصوصيات الأثر وأدبيّته ومرجعيّته لأنّ الازدواجيّة الثقافيّة

(24) أحمد أمين : «فجر الإسلام» : ص 45-46- ط 8. مكتبة النهضة المصريّة القاهرة 1961.

(25) ن.م، ص 42.

(26) أبو القاسم الشابي : «الخيال الشعري عند العرب» ص ، 46 . الدار التونسيّة للنشر.

تعنى المزاوجة بين الأنا والآخر في الكتابات الإبداعيّة والنقديّة. فتكتسب الكتابات بذلك صفة الحداثة. أمّا انصهار الأنا في التّراث أو انصهاره في الآخر فيؤدّى إلى نفس النتيجة السلبيّة وهي التقليد الذي يفقد الأثر قيمته ويجرّده من خصوصيته الثقافيّة ويجعله ترديدا لأصوات غريبة.

الأنا والآخر ومقتضيات العبارة : " الشرق" و "الغرب" بين شعر الشابّي ونثره

الأستاذ : مبروك المناعي (*)

تمهيـــد :

قال أبو القاسم الشابي في قطعة غير مؤرخة نرجّح أن تكون من آخر ما قال ويبدو لنا أنّها تعتصر حياته وتجربته الشعرية اعتصارا لا مزيد عليه :

في جبال الهموم أنبتُّ أغصاني	فرقّتْ بين الصخور بجهد
وتغشانيَ الضبابُ ... فأورقتُ	وأزهرتُ للعواصف وحدي
وبمجد الحياة والشوق غنيتُ	فلم تفهم الأعاصير قصدي
وتغزلتُ بالربيع وبالفجر	فماذا ستفعل الريح بعدي..؟

من «فعل الريح» هذا المقال الذي ليس هدفه أن يقيس مدى تأثر شاعر تونس الأول في هذا القرن بالممارسة الشعرية الغربية في شعره، فهذا أمر أغنانا عن جانب هامّ منه بحث أجراه فؤاد القرقوري وسمّاه «أثر رواية رفائيل» في «صلوات في هيكل الحبّ» لأبي القاسم

(*) كلية الآداب بمنوبة (جامعة منوبة ـ تونس).

الشابي [1] وليس هدفه أن يقوّم مدى تأثر الشابي بالتصور والتنظير والنقد الغربي في حدّه الشعر وعمله، فهذا أمر أغنانا عنه عمل محمد قوبعة الذي عنوانه «الشعر في كتابات الشابي النثرية» [2] ولا هو دراسة في «المؤثرات» بصفة عامّة، فهذا النوع من الدراسات موجود نسبيّا وإن بشكل جزئي وبصور متفاوتة القيمة [3]... وإنّما هو بحث في صورة «الشرق» و «الغرب» في مؤلفات الشابي أو تتبّع لنظرته إلى التونسة والعروبة (الأنا) والغرب (الآخر) في بعض ما هو جزئي. وهي صورة نقول عنها من البداية إنّها غير مكتملة وإن اكتملت بالفعل أو إنّها أوقفت وهي لما تستكمل تكوّنها بتوقف حياة الشابي وهو لمّا يقل كلّ ما كان يحبّ قوله، فهي صورة شابيّ شابّ قد لا تخلو من تحمّس وتسرّع مما يجعل من البحث عن العمق والكمال فيها ضربا من الادعاء الكاذب الذي لا نريده ولا ندعيه.

وثمّة، قبل النظر المفصّل في عناصر هذه الصورة في مؤلفات الشابي أمران نودّ تدقيقهما ما أمكننا ذلك: أوّلهما يتعلّق بالمقصود بلفظي «الشرق» و«الغرب» وثانيهما يتعلّق بالمدوّنة التي اعتمدنا في هذا العمل :

أ) - نستخدم لفظتي «شرق» و«غرب» بمدلولهما الفكري الحضاري الذي أصبح متداولا في الكتابات العربية الحديثة ذات الصبغة النظرية والنقدية وظهر في كتابات هشام جعيّط على سبيل المثال والذي تمحض «الشرق» بمقتضاه للدلالة على المنطقة العربية الإسلاميّة باعتبارها مركّبا حضاريّا ثقافيّا يمثل قسما من دار الإسلام تعرّب شيئا فشيئا انطلاقا من

(1) انظر حوليات الجامعة التونسية، العدد 25. 1986.

(2) صدر سنة 1988 عن بيت الحكمة ضمن عمل جماعي بعنوان : «دراسات في الشعرية : الشابي نموذجا ص ص 177 - 221.

(3) انظر على سبيل المثال :

- محاولة في ضبط مصادر أدب الشابي: عمل في نطاق شهادة الكفاءة في البحث أنجزه عمر الإمام سنة 1976 - 1977 وأشرف عليه الأستاذ منجي الشملي : (نسخة مرقونة بكلية الآداب والعلوم الإنسانية - تونس).

- الشابي وجبران لمحمد خليفة التليسي .ط. الدار العربية للكتاب . تونس - ليبيا 1978.

نواة تاريخية معروفة وبرز إلى الوجود العالمي منذ القرن السابع الميلادي وقذف بإشعاعه الحضاري في جانب هام من آسيا وإفريقيا وبدأ يعي نفسه وعيا قوميا حاسما انطلاقا من أخريات القرن التاسع عشر [4]... أمّا «الغرب» فهو تركيب حضاري ثقافي أيضا تطوّر بفعل عوامل خارجية وداخلية من المجموعة الدينية المسيحية كقوة تضامن إلى مجموعة حضارية ابتداء من القرن السادس عشر وكانت نواته أروبا الغربية، وشهد نهضة ثقافية فإصلاحا دينيا فحركة تنوير فثورة صناعية، وقذف بإشعاعه الحضاري في شمال القارة الأمريكية بالخصوص... على أنّ مفهوم «الشرق» يمكنه نظريا أن يضيق ليقتصر على منطقة عربيّة بل قطر عربي واحد (مصر أو تونس مثلا) أو على ناحية من نواحي التراث الفكري أو الأدبي أو الفني تتأثر بالغرب أو يتأثر بها الغرب، وأنّ مفهوم «الغرب» يمكنه أن يضيق هو الآخر ليقتصر على منطقة أروبية بل بلد أروبي (أنجلترا أو فرنسا مثلا) أو قطاع من قطاعات التراث الفكري أو الأدبي أو الفني تتأثر بالشرق أو يتأثر بها الشرق. ولعلّ أقصى ما يصل إليه مفهوم «الشرق» ضيقا - بالنسبة إلى الشابي - هو تونس أو غرض الطبيعة في الشعر العربي الرّومانسي، وأقصى ما ينتهي إليه مفهوم «الغرب» ضيقا هو فرنسا أو غرض الطبيعة في الشعر الفرنسي الرومانسي.

ب) - أمّا ما أردنا قوله في شأن مدوّنة البحث فيتمثل في كوننا عوّلنا فيها على المنثور ممّا ترك الشابي أكثر من المنظوم، والسبب سببان أوّلهما أنّ طبيعة الموضوع فرضت علينا هذا المنحى لأنّنا لا نبحث عن «انفعال» بل عن «شهادة» أو تصوّر، نريد إبراز مداه وحجمه وملامحه ... والشعر في مثل هذه المباحث «شاهد غير عدل» لطبيعته غير التوثيقية على عكس النثر بل نثر الرسائل والمذكرات. وإنّ قولنا هذا ليس فيه استنقاص من شعرية النثر الأدبي مطلقا وإنّما تعني

(4) راجع للتوسع في المفهومين : كتابات هشام جعيّط وبالأخصّ مقاله الصادر في جريدة الرأي الثقافي التونسية بتاريخ 11 ماي 1978.

الموازنة هنا أنّ أدبيّة شعر الشابي أعلى بكثير من أدبية نثره، لا سيما في «رسائله» و«مذكراته» وأنّ الطابع التسجيلي التوثيقي ظاهر عليها مقصود بها بوضوح وأنّها تبعا لهذا أصلح من شعره لإضاءة الجانب الذي عنه نبحث. وثاني السببين كون شعر الشابي قد أشبع درسا من نواح شتّى من بينها ناحية «المؤثرات» التّي أشرنا إليها آنفا.

I - الشرق والغرب في شعر الشابي :

صورة الشرق في ديوان الشابي هي صورة تونس في الثلث الأول من القرن 20 م، وهي تونس الجمود والضعف والتخلف والخنوع، وتتكفل برسم ملامحها بالخصوص خمس قصائد هي (الصيحة) و (يا ابن أمّي) و(النبي المجهول) و(إلى حماة الدين) و(إلى الشعب).

ويجمع محتواها بين تقرير حالة الشعب التونسي في أواخر العشرينات ومطلع الثلاثينات تحريض الشاعر شعبه على الخروج ممّا هو فيه وتغيير ما بنفسه. وتبدو أولى ملامح هذه الصورة في تفشّي الجهل وعدم الوعي في جمهور التونسيين، وهذا جانب يصوّره الشابي في مثل قوله :

يا قوم مالي أراكم قطنتمُ الجهل دارا
نبذتم العلم نبذ النوى قِلًى وصغارا
أضعتم مجد قوم صاغوا الحياة فخارا ... (5)

ويتمثل في غفلة الناس في تونس عن أسباب التقدم وفي ركونهم إلى فهم ساذج جاهل للدين، وفي تخلّف رجال الدين عن آداء واجبهم الاجتماعي التاريخي المتمثل في توعية المتدينين البسطاء الذين تركوا جوهر الدين وتعلّقوا بقشور وهوامش تسيء إليه وإليهم مثل التبرك بالأضرحة واتّباع أهل الزوايا والطرق... هذا الجانب قدّمه الشابي في مثل قوله (ص ص : 161 - 162).

---

(5) الأعمال الكاملة. 29/I. ط1. الدار التونسية للنشر. تونس 1984.

سكّتمْ حُماةَ الدين سكتــةَ واجـم   ونمتم بملء الجفن والسيلُ داهـــمُ
فَو الحقّ ما هـذي الزوايا وأهلهـا   سوى مصنعٍ فيه تصاغ السخائم

ويبدو ذلك أيضا في حالة الخنوع واليأس وفقدان الحسّ التاريخي الذي ينبّه الشعوب إلى أنّ الحياة تتغيّر من حولها والعالم يتطوّر وإلى أنّها ينبغي لها أن تتحسس مكانها في العصر الذي تعيشه مع غيرها من الشعوب، وأن تنتبه إلى حاضرها ومستقبلها وتقبل على العمل والجهد حتى تحسّن من أوضاعها وتهيء لنفسها مكانا كريما. وللشابي كلام كثير في تقرير هذه الحالة من فقدان الحسّ التاريخي في تونس عصره : يقول مـــن مطوّلته (إلى الشعب) :

إنّ يمّ الحياة يـدْوي حواليــك   فأيــن المغامــرُ المقــدامُ ؟
أيّ عيــش هذا ؟ وأيّ حيـــاة ؟   (ربّ عَيش أخـف منه الحمـامُ)
(ص 246)

قد مشتْ حولـك الفصـولُ وغنّتــكَ فلم تبتهجْ ولم تترنـــمْ
يا إلاهي أما تحـسّ ؟ أما تشـدو ؟   أمـا تشتكـي ؟ أما تتكلـــمْ ؟
(ص247)
أنت يا كاهـنَ الظـلام حيـــاةٌ   تعبـد المـوت، أنـت روحٌ شقـيٌ
والشقي الشقي في الآرض قلب   يومـه ميّـت وماضيـه حــيٌ
(ص 249)
فالزمِ القبرَ فهو بيـت شبيــه   بك في صمت قلبـه وخرابــه
واعبدِ الأمس واذكر صور الماضــي فدنيا العجوز ذكرى شبابـه
(ص 247)
«الشرق» في شعر الشابي يكاد ينحصر في تونس الخانعة الخاضعة في زمنه للحماية الفرنسية، وفي الشعب التونسي الأميّ الجاهل الفقير المغلوب على أمره الفاقد للوعي والحسّ الزمني المتقوقع على ذاته القانع بحظه البائس الملتفت إلى ماضي السلف في شتّى مجالات حياته ... ويضطلع الشابي من منطلق إيمانه برسالة الشاعر (الرومانسي) وبالقوة

الكامنة في شعبه بمهمّة تحريض أبناء وطنه على تكسير أغلالهم وتغيير حالهم ويتوخّى في ذلك إمّا أسلوب الحثّ والتنبيه كما نرى في قوله :

أفيقوا فليل النوم ولّى شبابه ولاحت للألاء الصباح علائمُ
(ص 161)

وفي قوله :
أين يا شعب قلبك الخافق الحسّاس ؟ أين الطموح والأحلامُ ؟
(ص 246)

أو يعتمد أسلوبا ثائرا متمرّدا ولهجة غضب وسخط :

أيها الشعب ليتني كنت حطابا فأهوي على الجذوع بفأسي
أنت في الكون قوة لم تسسها فكرة عبقرية ذات بأس
أنت في الكون قوة كبلتها ظلمات العصور من أمس أمس

ولتونس وشعبها - ولمن وراءه من شعوب «الشرق» المقهورة - «أراد» الشابي «الحياة» في قصيدته الشهيرة «إرادة الحياة». حيث قال :

وقالت لي الأرض - لمّا سألت يا أمّ هل تكرهين البشر ؟
أبارك في الناس أهل الطموح ومن يستلذ ركوب الخطر
وألعن من لا يماشي الزمان ويقنع بالعيش عيش الحجر

أمّا الغرب في شعر الشابي فهو كامن أولا وراء الشرق أو في مقابله حاضر بالغياب باعتباره مصدر الوعي بنقائص الذات وعوائقها، ثمّ هو حاضر حضورا سافرا في خمس قصائد أخر هي (إلى الطاغية) و (للتاريخ) و(إلى طغاة العالم) و(إرادة الحياة) و(فلسفة الثعبان المقدّس) يظهر من خلالها في صورة الغريب المغتصب والذئب الماكر والظالم المتجبّر، بل صرح المظالم وسفاح دماء الشعوب مشوّه جمال الوجود ... وهو ليل لا بدّ زائل وقيد لا محالة مكسور... هذه الصورة معروفة جدّا مكرّرة في أغاني النضال الحزين أهمّها قوله :

ألا أيّها الظالم المستبدّ حبيب الظلام عدوّ الحياه
سخرت بأنات شعب ضعيف وكفك مخضوبة من دماه
وصرت تشوّه سحر الوجود وتبذر شوك الأسى في رباه
.. سيجرفك السيل سيل الدماء ويأكلك العاصف المشتعل ...

وفي «فلسفة الثعبان المقدّس» بالخصوص صورة طريفة لأنّها تجمع بين الغرب والشرق جمعا تمثيليا رمزيا يقابل بين «ثعبان» و«شحرور». وقد قدّم الشابي لها - على غير عادة منه - بفقرة نثرية قال فيها : «فلسفة الثعبان المقدّس هي فلسفة القوة ... وكما تحدّث الثعبان في القطعة التالية إلى الشحرور بلغة الفلسفة المتصوّفة ... كذلك تتحدث اليوم سياسة الغرب إلى الشعوب الضعيفة بلغة الشعر والأحلام حيثما تسوّغ طريقتها في ابتلاعها والعمل لقتل ميّزاتها القومية ...

في هذه القصيدة الهامّة تاريخيا لأنّها من آخر ما قال الشابي - إذ هي مؤرخة بيوم 20 أوت 1934 - يتحدّد الوعي بالعلاقة بين الوطن المستعمر المستغل وبين الغرب مجسّما في المحتلّ الفرنسي كأوضح ما يكون، ويتّخذ مستقبل التواجد ملمح القوة والعنف. يقول :

لا أين، فالشرع المقدّس ها هنا رأي القويّ وفكرة الغلاّب
لا عدل إلاّ إن تعادلت القوى وتصادم الإرهاب بالإرهاب
(ص 273)

وهكذا يبدو من شعر الشابي أنّ الشرق - وقد تجسّم في القطر التونسي - حبيب متخلف مقهور مظلوم مغلوب على أمره ... وأنّ الغرب خصم متقدّم غالب غاصب وعدوّ تاريخي فرض نفسه على الذات بالقوة والقهر... وتتلخص صورة الغرب في الاستعمار والدمار وتبدو صورة بغيضة سلبيّة تماما.

هذه صورة الغرب الطافية على سطح الشعر ... غير أنّ ما يلاحظ في نشأتها أنّ وسائل الشابي سواء في إيضاحها وتحديد ملامحها

وإظهار جوانبها الكريهة أو في مقتها ورفضها والثورة عليها إنّما هي مستمدّة من الغرب ذاته : فالشابي يعبّر في شعره عن كرهه الغرب ويخرج صورته إخراجا قبيحا ولكنّه يستمدّ الرؤيا والأداة من الغرب ذاته بواسطة الرموز الأسطورية الغربية التي يستخدمها سواء في التعبير عمّا تتوق إليه نفسه إنسانا وشاعرا رومانسيا (أساطير الطبيعة والحبّ والحرية) أو في ثورة نفسه على الغرب ذاته (الأساطير الموحية بالتمرد والمقترنة بالثورة)، ومن أمثلة الصنف الأول ما نجده في قصيدته «أغنية الشاعر» (ص ص 99 - 100)

يا ربّة الشعر والأحلام غنيني فقد سئمتُ وجود الكون من حيني
يا ربّة الشعر غنيني فقد ضجرت نفسي من الناس أبناء الشياطين
يا ربّة الشعر إنّي بائسٌ تعسٌ عدمت ما أرتجي في العالم الدون

وقصيدته «الجمال المنشود» (ص 157) التي قدّم لها بإهداء «إلى عذارى أفروديت» وتحدّث عن «فينيس» إلاهة الحبّ والجمال... ومن أمثلة الصنف الثاني قصيدته «نشيد الجبار أو هكذا غنّى بروميثوس» (ص 252) حيث يستلهم الغرب ويستخدم رموزه الأسطورية للثورة عليه أو على جوانب منه، بل للثورة والتمرّد مطلقا...

II - الشرق والغرب في مذكرات الشابي ورسائله :

1 - يلاحظ الناظر في مذكرات الشابي قلّة ما يتعلّق بهذا المشغل نسبيّا. ولعلّ مردّ ذلك قلّة مذكراته في حدّ ذاتها من جهة فهي لا تغطّي إلاّ حوالي الشهر من حياته (جانفي 1930 أساسا)، وطبيعة جنس المذكرات من جهة ثانية، فهي تسجيل سريع لأحداث عابرة تمرّ بنا في حياتنا اليومية ممّا لا يفسح كبير مجال للخروج من الذات إلى عوالم فسيحة. فظهور الغرب أو التقاطع شرق/غرب في هذا الجانب من تركة الشابي ضئيل نجد إشارة عابرة تمّت إليه بصلة واهية في مذكرة 3

جانفي 1930 إجمالها تفضيل الشابي لكتاب غربي على غيره من كتب عربيّة كانت لديه [6].

ونجد إشارتين أكثر أهميّة في مذكرتي 7 و9 جانفي ينسب الشابي فيهما نفسه أو ينسبه بعض أصدقائه إلى الرمزية الأروبية فيما يشبه المقارنة بينه وبين معاصريه من شعراء تونس، يقول في أولاهما :

«اجتمعت صباح هذا اليوم بأديبين أعرفهما كثيرا (...) وما إن استقرّ بي المجلس حتّى قال ثانيهما يخاطبني : إنّ أدبك يا صديقي فنّ غريب لا أظنه يعيش في تونس، فأنت في شعرك من الشعراء الذين يدينون بالمذهب الرمزي : «سامبوليزم» وإنّني لعلى يقين من أنّ أدبك لا يفهمه في تونس إلاّ أفراد قلائل...» [7].

فالشابي يظهر هنا في صورة الشاعر ذي النهج المتغرب الذي يلاحظ في شعره حتى أصدقاؤه وأنصاره من المثقفين بعض الانحياز إلى سنن التعبير الغربية ممّا يبدو فيه بعض النشاز عن الذوق الشعري وعن الممارسة الشعرية السائدة في بلده، غير أنّ بنية الكلام العميقة تبوح بأنّ الشابي يستلذ هذا النشاز ويستطيب هذا «التغرب» ويسجله أو يقبل أن يسجل عليه، بما فيه شيء من الافتخار الضمني والاعتزاز الخفيّ. وتبدو بعض جوانب الغرب في مذكرة 9 جانفي 1930 بشكل أوضح في صورة المثل الأعلى الجمالي ومصدر الاستيحاء والاستلهام الشعري إذ يحدّثنا الشابي عن عادة تعوّدها - في لحظات ضيق ذاته وأخلاقه - هي الذهاب إلى حديقة «البلفيدير» واختيار النزهة على الطراز الغربي : "كان الوقت أصيلا والشمس تلقي على أشجار البلفيدير حلّة ذهبية ساحرة. وفي السماء غيوم ملونة زاهية، وأنا وصديق لي جالسان على مقعد من مقاعد البلفيدير، وأمامنا سرب من عذارى الإفرنج يلعبن لعبة «التنس» في رشاقة وخفة كالعصافير. وفي يميني كتاب «رافائيل» الذي رسم فيه

---

(6) كتاب قوستاف لوبون : الآراء والمعتقدات.

(7) الأعمال الكاملة : II / ص ص 28 - 29.

لامارتين صورا من شبابه الزاخر بالعواطف والأحلام...» [8] ولنلاحظ هنا أولا كثافة الصورة الغربية وثقلها بالدلالات، ثمّ انسراب الغرب إلى جوانب الاختيار الذاتي من حياة الشابي، فالصورة المرسومة للجمال النسوي والسلوك النسوي غربية، وصورة إطار النزهة كلّه غربية، وهيئة التقاط الجمال في الطبيعة والمرأة غربية... والغرب يبدو من وراء المشهد كلّه وسيلة من وسائل انعتاق النفس ممّا يكبّلها وتحرّرها من وجودها المحلّي الضيّق المتخلّف، وهو أيضا منبع الجمال الطليق اللاعب ومصدر إلهام شعري جمّ ... في حين يبدو الشرق (الأنا) في مذكرة 27 جانفي - من خلال الحديث عن ركود النشاط الأدبي في نادي جمعية قدماء الصادقية - متخلفا عقيما مكبّلا مثبطا للعزائم : «لقد أصبحت يائسا من المشاريع التونسية، ناقما على التونسيين لأنّي أراهم يقولون كثيرا ولا يعملون إلاّ قليلا» [9].

ولعلّ إجمال الصورة على قلّة عناصرها في المذكرات يبيّن انبهار الشابي في الجانب الحميم من حياته، بما هو غربي وميله الواضح إلى الغرب، أنموذجا للجمال والشعر.

2 - أمّا في الرسائل فإنّ ذكر الغرب أوضح منه في سائر آثاره وأوسع وهو أكثر ما يكون عنده حجما ونوعا، فهو يظهر في ثماني رسائل على الأقلّ ويكاد يكون موضوع الرسالة في أكثر من مثال، وهو إجمالا الغرب الأدبي بل الشعر الرومانسي الفرنسي بخاصّة. والذي يبدو من هذا الصنف من آثار الشابي يتلخص في جهله بالغرب وإكباره إيّاه في نفس الوقت وفي سعيه الدائب إلى مزيد التعرف عليه.

فأمّا جهله بالغرب فمنه ما عبّر عنه عفوا وجاء في غير ما إرادة منه، ومثاله ما يظهر من قوله في الرسالة الثانية عشرة الموجهة إلى محمد الحليوي : «لنتحمّل يا صديقي كلّ شيء في سبيل النهوض بتونس

---

(8) المصدر السابق ص 36.

(9) نفس المصدر ص 64.

وآدابها ما دمنا إنّما نجاهد لإحياء الوطن والرفع من شأنه بين الشعوب (...) والنتيجة يا صديقي تبرّر الواسطة كما يقول المثل». فالذي حسبه الشابي «مثلا» هنا إنّما هو - كما هو معلوم - قول المفكر الإيطالي مكيافلي، ثمّ إنّ صيغته الدقيقة هي غير التي ذكر الشابي.

ومن هذا الجهل ما كان الشابي واعيا به تمام الوعي وورد صريحا في رسائله واتّخذ تعبيره عنه منحيين : منحى الاعتراف بالعجز والتحسّر المكتوم والغبن المقموع، ونحوه ما ورد في رسالته الرابعة والعشرين حيث قال مخاطبا الحليوي : «أحيّيك وأهنيك على نجاحك في دراسة رومانتيكية الأدب الفرنساوي (وهو يقصد دراسة نشرتها مجلة «أبولو» للحليوي) أقول أهنيك بالنظر لما أثارت في نفسي من لذة وإعجاب ولما أدركت فيه (كذا) من دقة واستيعاب، وإلاّ فإنّي لا أعرف الأدب الفرنساوي - كما تعلم - حتى أقول لك وفقت كلّ التوفيق في الإحاطة والدرس والاستنتاج، وإن كنت أشعر أنّك كذلك، فإنّ ما طالعت من دراسات عن هذا الأدب يسمح بأن أقول هذا القول...» [10] ولنتأمل هنا في قوله «وإلاّ فإنّي لا أعرف الأدب الفرنساوي» وفي قوله «وإن كنت أشعر أنّك كذلك فإنّ ما طالعت من دراسات عن هذا الأدب يسمح بأن أقول هذا القول» حيث يبدو محرجا غاية الإحراج من الحديث عن هذا الجانب من ثقافته : فالتصريح الأول حقيقة مرّة، أما الثاني فهو مجاملة مزدوجة: مجاملة للحليوي ومجاملة للنفس في الوقت ذاته تخاطبها بما تحبّ. وبعض هذا التصريح اتّخذ له منحى أكثر تحسّرا وتألما، ومن هذا القبيل ما ورد ضمن رسالته الثامنة والعشرين إذ قال للحليوي - يحدّثه عن كون أحمد زكي أبي شادي مدير مجلة «أبولو» توسم فيه - نعني الشابي - معرفة الأدب الفرنسي وطلب منه أن يراسل المجلة ببعض الدراسات في هذا الشأن - قال : «نسيت أن أذكر لك أنّ ممّا طلبه مني أبو شادي في رسالته الثانية أن أمدّه من حين لآخر ببعض الدراسات والأبحاث وعلى الخصوص في الأدب الفرنسي فصاحبنا يعتقد أنّي

(10) نفس المصدر ص 171.

أعرف الأدب الأجنبي ولذلك يطلب منّي هذا الطلب. وإنّه ليحزّ في قلبي يا صديقي ويدمي نفسي أن أعلم أنّني عاجز، عاجز، عاجز وأنّني لا أستطيع أن أطير في عالم الأدب إلاّ بجناح واحد منتوف ...»[11].

ومعلوم أنّ الشابي «زيتوني» تقليدي في تكوينه الأساسي وأنّ هذا التكوين لم يفده إلاّ من حيث عرّفه بالقديم لينفر منه ويهدمه بسلاح المعرفة ذاته ويتجاوزه شأنه في ذلك شأن الطاهر الحداد وغيره في مغربنا ومشرقنا. ومعلوم كذلك أنّ الشابي درس الغرب دراسة جزئية حرّة وعرفه معرفة جزئية حرّة وأنّه عرفه معرّبا ودخل عليه من بابين هما المشرق العربي وخاصّة مصر - وكان هذا عبر عباس محمود العقاد مؤسس «الديوان» وعبر أحمد حسن الزيات مترجم «رافائيل» - والمهجر ممثلا في جبران أساسا ... ولكنّ الذي لم نكن نعلمه على وجه دقيق هو أنّ الشابي لم يعرف من الغرب - حتّى آخر حياته - إلاّ النزر القليل وأنّه كان حتّى قبيل [illegible] يتحرق عليه ويتوسل إلى الحليوي ليعرّفه به ويلحّ عليه في ذلك بما يدلّ على أنّه كان يعوّل عليه فيه تعويلا كبيرا وعلى أنّه وجد فيه «جناحا» يطير به في عالم الأدب الرحب على حدّ قوله السابق، فهو يخاطبه في الرسالة الثامنة (21 مارس 1930) خطاب المعاتب المغضب قائلا : «وقد وعدت أنّك ستكتب وتكتب (...) عن تولستوي وعن أدب الفرنجة، وأنّك ستترجم قطعا فلسفية وآيات شعرية وغيرها (...) ولكنّك لم تنفذ من كلّ وعودك شيئا. ما هذا أيّها الصديق؟ إنّ تونس لفي حاجة إلى أبنائها الذين تتدفق في دمائهم عزمات الفتوة ونخوة الشباب (...) وإنّ تونس لفي حاجة إلى أن تشاهد أنوار السماء وشموسها ...»[12] ولعلّ الشابي في هذا الكلام أحوج من «تونس» إلى ما يتحدث عنه وهو يتابع ارتقاء الحليوي في دراسة اللغة الفرنسية ونجاحه في امتحاناته فيها وكأنّه أقرب أقربائه، ويفرح بذلك لأنّه سيمكن صديقه من ترجمة الأدب الفرنسي ودراسته. يقول في

(11) نفسه ص 159.

(12) نفسه ص 59.

الرسالة التاسعة (15 جوان 1930) : «وقد علمت أمس أنّك كنت من الفائزين في امتحانك فاغتبطت (...) لا لأنّك صديق (...) ولكن لأنّ تلك الشهادة مرحلة أولى من مراحل حياتك الأدبية المنتجة، فهي ستدعوك إلى دراسة اللغة الفرنسية واستخراج كنوزها ونشر آياتها بين أبناء شعبك الضائعين، وستكون دافعا يدفعك إلى الاستزادة من مناهل هذا الفن السامي» [13] فهو يجعل من تقدم الحليوي في دراسة اللغة الفرنسية وتعريب جوانب من الشعر الفرنسي قضية وطنية، ويبدو كأنّه لا يتصوّر للأدب التونسي - وربّما العربي - نهوضا بمعزل عن أدب الغرب الذي نعته في قوله السابق «بالفن السامي» وهو في الرسالة الرابعة والعشرين (30 مارس 1933) يقترح على الحليوي أن يدأب على دراسة هذا الأدب ونشره بين قراء العربية : «أريد منك أن تتابع دراساتك على الأدب الفرنساوي وغيره و (...) أودّ أن تضيف إلى الدراسة العامة عن أطوار الأدب الفرنساوي دراسة خاصة أثناء ذلك عن أعلام كلّ طور» [14]. وهو يبدي إعجابه بكلّ خطوة يخطوها صديقه في هذا السبيل ويطلب منه المزيد : «أودّ أن أتحدث إليك عن مقالك الذي كتبته عن لامارتين، ذلك المقال الساحر الجميل (...) وإنّنا في انتظار الحديث عن بقيّة الأعلام الرومانتيكيين» [15] وواضح جدّا - من خلال ما تقدّم - أنّ الغرب الموجود في مذكرات الشابي ورسائله هو فرنسا بصورة خاصة وهو فرنسا الشعر الرومانسي بصورة أخصّ ولامارتين بصورة أدخل في الخصوصية ... والصورة التي نخرج بها عن الغرب في مذكرات الشابي ورسائله بشكل خاص هي صورة الغرب الفتان بمثله العليا الجمالية والفنية، وهي صورة غرب جذاب مشتهى منظور إليه بعين الإعجاب، محبوب على جهل نسبي، مرغوب في مزيد التعرف عليه. كما يتضح من خلال الرسائل أنّ الغرب الأدبي الفرنسي كان مجهولا جهلا نسبيا

---

(13) المصدر السابق ص ص 69 - 70.

(14) نفسه ص 172.

(15) نفسه ص 233.

في تونس وقتها، ومجهولا جهلا بعيدا في مصر، وأسباب ذلك معلومة مرتبطة بنوع الاستعمار وباختلاف التجارب الاستعمارية التي عاشتها الأقطار العربية. ويظهر من بعض هذه الرسائل [16] أيضا أنّ الشابي بدأ يرضى عن جانب من جوانب تونس هو الحركة الأدبية والفكرية، وأنّ رضاه يعلّل وإن جزئيا ببداية استفادة هذه الحركة من الأدب الفرنسي، وقد حصل له هذا الانطباع من خلال بعض ما نشر في مجلة «المقتطف» المصرية عام 1930 عمّا أدخلته مجلة «العالم الأدبي» في تونس من حركية إبداعية وعمّا بدأ يكتب بعض شباب تونس الناهض : يقول من رسالته الثامنة إلى الحليوي (20 مارس 1930) : «إنّ المقتطف» قد قالت ما مضمونه أنّ من العار علينا أن تكون في تونس مثل هذه النهضة وهذا الشباب وهذه الحركة الفكرية، ثمّ لا تعلم بها ولا نتحدث عنها (...) وكتب شاب سوري إلى الأخ زين العابدين (السنوسي) كتابا قيّما مستفيضا .. يعجب «بالعالم» التونسي وبمحرريه وبالأخصّ «الأستاذ الحليوي» الذي استوعب مذاهب الأدب الفرنسي بطريقة لم يسبق إليها و«الأستاذ الشابي «الذي أبان عن فكرة دقيقة في فهم الشعر والنظر إليه ...» على أنّ أهميّة هذا الرضى عن الذات أنّه مستمدّ من علاقتها بالآخر/ الغرب ومن تأثرها به وانخراطها في قيمه الجمالية والنقدية، كما أنّه من اللافت للانتباه نظرة المشرق العربي إلى المغرب في مرآة غربية.

III - «الشرق» و«الغرب» في ممارسة الشابي النقدية :

انطلق الشابي - في بحثه في «الخيال الشعري عند العرب» - من هذه المعرفة الجزئية جدّا المبتورة بالغرب، الكافية مع ذلك للانبهار به ليعيد النظر في واحدة من أخطر القضايا هي مدى فهم العرب للعمل الشعري وإدراكهم لدور الخيال في جودة الشعر ومظاهر ذلك في جوانب ممارستهم الشعرية. وكان منطلقه النظرة الرومانسية إلى الشعر وهي أنّ قوامه وشعريته «الخيال» فقسم الخيال كما هو معلوم إلى صنفين :

(16) نفسه ص 60 - 61.

صـــــنف سماه «الخيال الفني أو الشعري» وهو الذي «تنطبع فيه النظرة الفنية التي يلقيها الإنسان عـــــلى هذا العالم الكبير» والذي «يحاول الإنسان أن يتعرف من ورائه حقائق الفن الكبرى ويتعمق في مبـــاحث الحياة الغامضة»[17]. وصنف سمّاه «الخيال الصناعي أو المجازي» وهو خيال الزخرف اللفظي و«التزويق والتنويق» وجعل الأول للغرب والثاني للعرب. وأرجح أسباب تفوق الخيال الغربي واقترابه من الشعر الحق وتأخر الخيال العربي عنه إلى تفوق «الروح الغربية» على «الروح العربية» وبدا له أنّ من خصائص الروح العربية أنّها «ذات طبع متسرّع عجول» وأنّها «خطابية مشتعلة لا تعرف الأناة في الفكر» و«مادية محضة لا تستطيع الإلمام بغير الظواهر ممّا يدعو إلى الاسترسال مع الخيال إلى أبعد شوط وأقصى مدى»[18]... وانتهى إلى أنّ الروح الغربية تفضل الروح العربية أصلا. أمّا العامل المحدّد والسبب المولد فهو عنده عامل البيئة الأصلية : فقد رأى أنّه على قدر ما في الإقليم من جمال وروعة تكون شاعرية الأمة. فإن كان وسطها الطبيعي بهيجا نضيرا كانت شاعريتها خصبة منتجة، وإن كان كالحا مقشعرا كانت كزة مجدبة[19]. ولمّا كانت بيئة العرب الأصلية من النوع الثاني وكانت «قطعة عارية قاحلة» فقد جاء حظهم من الخيال الخلاق للفن قليلا بل شبه منعدم على عكس حظ الغربيين منه. وثمّة عامل آخر محدّد بدرجة ثانية لثراء الخيال الفني يبدو - بلا وضوح كامل عنده - ذا صلة بالأول وهو الأساطير والمعتقدات في صلتها بالخيال والفن، قارن في نطاقه أيضا بين العرب وبين اليونان والرومان والسكندينافيين، أي المكوّنات العرقية والثقافية السفلى للغرب الحديث، وخرج منه بأنّ أساطير العرب نادرة جدّا إذا ما قورنت بأساطير هذه الأمم : قال : «وقد كنت أول الأمر أحمل الوزر على الرواة الذين ازدروا هذا الفن ولم يعنوا به (...)

(17) الأعمال الكاملة : II / ص 26.

(18) المرجع السابق ص 122.

(19) نفسه. راجع ص 45 وما قبلها.

أمّا الآن فقد أصبحت أعتقد أنّ ما قدّمه إلينا الرواة هو كل ما عند العرب من هذا الفن...»[20].

والرأي عندنا أنّ الشابي أخطأ في هذا التقدير الكمي، ولسنا ندري علام اعتمد للجزم بأنّ ما نقل إلينا الرواة من أساطير قدماء العرب ومعتقداتهم هو «كلّ ما كان عندهم» ؟ بل نقول إنّ العرب كانت لهم كسائر الشعوب العريقة في الوجود أساطيرهم ومعتقداتهم وإنّهم أسهموا في إبداع أشهر أساطير الشرق القديم وأديانه، غير أنّ معظم إسهاماتهم في هذا المجال ضاع لأسباب متّصلة بنوعية حفظ التراث المأثور وطريقة توريثه، وبعوامل تاريخية لم يفكر فيها الشابي ولم تكشف عنها الأبحاث في زمنه وقد أضحت اليوم من الأمور المقررة. أمّا تعليله لكون الأساطير العربية لا حظ لها من وضاءة الفن وإشراق الحياة ولكونها - في رأيه - خالية من الخيال والشعر ... بأنّ «الآلهة العربية لا تنطوي على شيء من الفكر والخيال ولا تمثل مظهرا من مظاهر الكون أو عاطفة من عواطف الإنسان وإنّما هي أنصاب بسيطة ساذجة شبيهة بلعب الصبية وعرائس الأطفال...»[21] فقد ضل فيه الصواب ضلالا بعيدا لأنّه كان يجهل أنّ الوثنية العربية فيما قبل الإسلام كانت نظاما تعبديا «وسائطيا» - إن صحّ القول - أي أنّ الأوثان الجاهلية لم تكن تعبد لذاتها بل كانت تعبد على أنّها رموز ووسائط يتوسل بها لمعبودات مجردة هي أبعد في الخيال: فقد كان عرب ما قبل الإسلام يعبدون قوى طبيعية (كوكبية في الغالب) ولكنهم كانوا يجسمونها تجسيما متدرجا مزدوجا يدخلها إلى المحيط الملموس ويجعلها تختلط بالحياة المعيشة وذلك بأن يجسدوها في أوثان وتماثيل وبأن يتخذوا لها قرائن من الكائنات الحية (الإنسان والحيوان والنبات) يحدثون بينها وبينها وشائج وصلات كرسها فنهم الأول - الشعر - ونقل لنا منها مظاهر بارزة بالرغم مما لحقه هو الآخر من ضياع وتلاش، وهي مظاهر فيها من الخيال البعيد والروحانية العميقة الشيئ

(20) نفسه ص 31.

(21) نفسه ص 33.

الكثير ... هذه الصلات ما كان للشابي ولعصره أن يدركها لأنّها حديثة عهد بالاكتشاف يرجع الفضل فيها إلى دارسين ونقّاد محدثين أفادوا في دراسة الجاهلية والشعر الجاهلي من مباحث الإنتروبولوجيا الحديثة [22].
وغاية ما في الأمر أنّ سجل الميتولوجيا الغربية ـ اليونانية بالخصوص ـ أثرى بالأساطير والخرافات والظلال العقدية الباقية من السجل العربي لما ذكرنا من الأسباب أساسا، وأنّ الشابي تأثر بصورتها الشعرية وتسربها إلى الشعر الرومانسي الغربي الحديث على هيئة صور جاهزة أو شبه جاهزة ألهمت الشعراء الرومانسيين الغربيين الذين ألهموه بدورهم، وأنّ هذه الصور الأسطورية بدت له أكثر غزارة وثراء وطرافة وجاذبية لأنها أجنبية غريبة عجيبة بالنسبة إليه ممّا يتماشى ورغبة الشعر والشاعر في استشراف المجهول والمتح من الغائب المخفيّ البعيد...

وكما كان منطلق الشابي في النظر إلى الشعر العربي النظرة الرومانسية الغربية كذلك كان تحديده لمجالات الشاعرية أو مظاهر الابداع الشعري في الموضوعات، فكانت عنده ثلاثة (الطبيعة والمرأة والقصّة) فخنق الشعر العربي القديم وأرغمه على الدخول قسرا وعنوة في هذا التصنيف الثلاثي ف... تأبى عليه ... !

أ ـ الخيال الشعري والطبيعة :

طبّق الشابي في هذا الباب مبدأ تأثير الوسط الطبيعي في الإبداع الأدبي الذي سبق أن أشرنا إليه، وانطلق من فكرة مسبقة جاهرة تتخذ من الأنموذج الرومانسي الغربي مثالها الذي عليه تقيس وبه تقارن وإليه تحتكم، ومن صورة نموذجية للطبيعة هي صورة الطبيعة الغربية (الأشجار والأنهار والجبال والبحيرات الأروبية) ومن إحساس بها مخصوص هو الإحساس الغربي الرومانسي كما يبدو في القليل الذي اطلع عليه مترجما من أعمال لامارتين وجوته (GOETHE) وأعاد قراءة الشعر العربي قراءة زمانية في ضوء هذه الصورة وهذا الإحساس فانتهى إلى

(22) انظر كتابات نصرت عبد الرحمان وعلي البطل ومحمود عبد الله الجادر...

أنّ هذا الشعر خلا أو كاد - في طوريه الجاهلي والأموي - من التغني بجمال الكون ومفاتن الوجود ومن «التشبيب بمحاسن الطبيعة وسحر الربيع» وإلى أنّه لم يعرض لوصف مناظر الطبيعة ولم يتحدث عنها بشغف الشاعر وخشوع المتعبّد، وإنّما تناولها تناول القاصّ الذي لا يحفل بجلال المشهد أو جماله. ووصل إلى أنّ العرب «كانوا واقفين أمام مشاهد الكون لا وقفة المتهيب الخاشع ... بل وقفة الأخرس الذي لا ينطق والأعمى الذي لا يبصر أضواء النهار»[23].

واستعرض الطورالعباسي فلم يستثن منه سوى أبيات قليلة (لأبي تمام والبحتري وابن الرومي) أرجع نجاحهم فيها إلى امتزاج العرب بشعوب أخرى (الفرس والروم) وإلى سكنى نبغاء شعراء العرب العواصم والمدن، واستبدالهم شظف العيش وعنجهية البداوة بغضارة الحضر ورقة المدينة. وانتقل إلى الطور الأندلسي فلم ير فيه - بالرغم من وجود طبيعة غناء وكثرة ما قيل من شعر فيها - ما هو جدير بأن يسمّى شعر طبيعة[24] وبدا الأمر له كميّا لا نوعيّا، ورأى أنّ أبرز الأعلام (من أمثال ابن زيدون وابن خفاجة) لم يكونوا شعراء طبيعة. والسبب الذي ارتآه هو إمعان عرب الأندلس في الترف والبذخ : «فانغمست النفوس في حمأة الشهوات انغماسا أمات بها العواطف الهائجة وأخمد نوازي الشعور وأصبحت الطبيعة وسيلة جامدة من وسائل اللذة لا منبعا خالدا من منابع الإلهام»[25] فوجدت براعة في الوصف وجمال في الأسلوب ... دون دقّة ولا عاطفة ولا خيال. وبعد أن حطّ في إسهاب من شأن صورة الطبيعة في الشعر العربي قدّم بديله وهو الأنموذج الرومانسي الغربي بتمجيد وإكبار : «الآن أريد أن أتلو على مسامعكم كلمتين لشاعرين من شعراء الغرب أولاهما للامارتين وأخراهما لجوته حتّى تتبيّنوا الفرق بين الرنّة العربية الساذجة البسيطة، وبين الرنّة الغربية العميقة الداوية (...)

(23) الأعمال الكاملة : I / ص 53.

(24) المصدر السابق ص 60.

(25) نفسه ص 60 - 61.

وأسألكم بحقّ ما تقدّسون في هذا العالم هل تجدون بين شعراء العربية هذه الروح القوية المضطرمة الشاعرة (...) التي تنظر إلى الطبيعة ككائن حيّ (...) والتـــي تحـــسّ بما في قلـــب الطبـيعـــة من نبض خـافق وحياة زاخرة ...» [26] ثمّ يستشهد بمقطعين للامارتين وجوته.

ولقد وقع الشابي، إذ نقد الشعر العربي في الطبيعة في ضوء شعر الرومانسيين الغربيين، أولا في تناقض ظاهر جاء تعليله له متهافتا مرتبكا وهو أنّ مبدأ تأثير الوسط الطبيعي - الذي فسّر به تفوّق شعر الطبيعة الغربي - بدا غير فاعل في الشعر العربي في طوريه الأموي والعباسي وخصوصا في طوره الأندلسي، ثمّ في تناقض ثان وهو القول من جهة بأنّ استبدال شظف البداوة برقة الحضارة مكّن العباسيين من أن يبدعوا بعض الإبداع في الطبيعة، والقول - من جهة أخرى - بأنّ توفر أسباب الحضارة والترف أبعد الأندلسيين عن الإبداع الحقيقي في الطبيعة. وكانت نظرته أخلاقية محافظة قصيرة لـمّا قال [27] بأنّ إقبال عرب الأندلس على الشهوات هو السبب في قعودهم عن الإجادة في شعر الطبيعة.

أمّا خطؤه - في هذا المجال - فعلى درجتين من الفداحة في رأينا : أولاهما أنّ الشاعر العربي القديم اعتنى بالطبيعة (الحية والميتة)عناية كبرى وصرف فيها جانبا هامّا من طاقته وأحسّ بها وأحيا ميتها وسرّح فيها خياله بما يطول فيه مجال القول ويتجاوز هذا المقام ... غير أنّ هذه الطبيعة مغايرة للأنموذج الغربي، ثمّ إن طريقة الإحساس بها والتعبير عنها مختلفة عن الطريقة الرومانسية، وإنّه ليس من الضروري أن تطابق طبيعتنا طبيعة الغربيين وأن تكون طريقة إحساسنا بها وتعبيرنا عنها الطريقة الرومانسية الغربية : فالزاوية التي نظر منها الشابي والتصور الذي انطلق منه - وهو البحث عن التماثل والنظر على أساس التفاضل - ما كان له أن يؤدي إلاّ إلى ما أدّى إليه.

---

(26) نفسه ص ص 64 - 66.

(27) نفسه ص 60.

والدرجة الثانية من خطئه أهمّ وأكثر تعقيدا وجدارة بالتأمل يبدو مظهرها الأول في كونه نظر إلى الجمال نظرة تقليدية مثالية تربط ربطا آليّا بين العمل الفنّي وموضوعه وترى أنّ الفنّ هو تصوير الأشياء الجميلة، في حين تعرف النظرة الحديثة الفن بكونه التصوير الجميل للأشياء مهما كانت جمالا أو بشاعة ... أي أنّ موضوع الفنّ أصبح لا يشترط فيه أن يكون الجمال، بل إنّ المبدع ليبدع حتى في وصف الجيف المتعفنة أو إخراج المشاعر البغيضة ... والجانب الثاني من خطإ الشابي هذا ذو مظهر شكلي مرتبط بأنطولوجيا الشعر وهو : هل الشعرية في الأشياء؟ أم في الشعر والشاعر؟ هل هي تصوير؟ أم تعبير وتأثير؟ فهل الطبيعة يصورها الشعر؟ أم يوجدها ؟ ... ووجه القول عندنا في هذا إنّ الشاعر العربي القديم لم يكتف بأن صوّر طبيعة وقعت تحت حواسّه وبأن نقل عواطفه خلال ذلك بالشعر، بل أوجدها ـ من لا شيء أحيانا كثيرة ـ وأبدعها : الشاعر العربي أوجد بالشعر الماء حيث لا ماء وأوجد النبات والأشجار والأزهار والحيوان و... الربيع حيث لا شيء من ذلك فيما يرى ويسمع ويشمّ ... وغاية ما في الأمر أنّ الشاعر العربي والشعر العربي أوجد طبيعته الخاصّة به المختلفة عمّا كان الشابي يتطلب :

ومكلّف الأشياء غير طباعها   متطلّب في الماء جذوة نار

ب ـ الخيال الشعري والمرأة :

سار الشابي في هذا المجال سيرا قريبا من سيره الأول وانطلق من النظرة الرومانسية الروحية إلى الجمال الأنثوي ووصل إلى نتائج شبيهة بالأولى وإجمالها أنّ «المرأة في الأدب العربي لم تظفر بنصيب من الخيال الشعري ... لأنّ النظرة التي نظر إليها بها كانت نظرة ماديّة محضة لا عمق فيها ولا ضياء سواء في ذلك جميع العصور والأجيال»[28].

ويبدو لنا أنّ خصوصية نظرة الشابي في هذا الجانب نوعية إذ أنّ الانبهار بالصورة الرومانسية للمرأة قد تدعّم عنده ـ هنا بالذات ـ بأرضية

(28) نفسه ص ص 90 ـ 92.

دينية أخلاقية استمدّها من تربيته المحافظة وثقافته الدينية ومثالية شخصيته فأضاف إلى الروحانية الرومانسية الغربية أخلاقيته الشرقية. لهذا كثر استخدامه للأحكام القيميّة من نوع أنّ نظرة الأدب العربي إلى المرأة كانت «نظرة دنيئة سافلة منحطّة إلى أقصى قرار من المادية لا تفهم من المرأة إلاّ أنّها جسد يشتهى ومتعة من متع العيش الدنيء...» [29]. وكان بديله كذلك غربيا : «أمّا تلك النظرة السامية التي نجدها عند الشعراء الآريين والتي تعدّ المرأة قطعة فنيّة من فنون السماء يلتمس لديها من الوحي والإلهام ما تضنّ به ينابيع الوجود. فإنّها منعدمة بتاتا أو كالمنعدمة في الأدب العربي كله» [30] وهو يحكّم لامارتين مرّة أخرى في أنّ المعوّل عليه في موقف الشاعر من المرأة هو ذلك الجمال الروحي المجسّد لا تلك المرأة التي تضمّ وتشمّ ثمّ تذوي وتتصوّح...

والملاحظ في هذا الجانب أنّ الشابي وقع في ما يشبه ما وقع فيه من قبل وهو أولا التناقض في موقفه الجزئي بتفضيل العصرين الجاهلي والأموي على العصرين العباسي والأندلسي من حيث صدق مشاعر الرجل نحو المرأة. وتفسيره ذلك بقوله : «وأمّا الشاعر العباسي والأندلسي فقد قضت المدنية الفاجرة على منبع الرجولة فيه فأصبح أكبر حديثه عن المرأة كاذبا (...) والمدنيّة ما تفشّت إلاّ وتفشى معها الفسق والفجور فخمدت تلك الشعلة الكامنة في نفس الرجل. أمّا البداوة ففي مأمن من الخطر الذي يقضي على جذوة الرجولة» [31]. وهو يقول هذا الكلام كما لو كان جوته أو لامارتين عنده بدويين ! ويكمن وجه التناقض في ربطه الإحساس بالطبيعة بالتمدّن في الباب السابق. وربطه الإحساس بالمرأة بالبداوة في هذا الباب. ولعلّ مردّ هذا عدم تمثله لبعض أسس الرومانسية بصورة كافية مثل النفور من الحضارة والتبرم بحياة المدن والحنين إلى الزمن الماضي والفضاء الريفي ... أو أنّه تمثلها تمثلا جزئيا

(29) نفسه ص 72.

(30) نفسه ص 73.

(31) نفسه ص 92.

بسيطا مسّ منها بعدها الزماني فحسب، لأنّه لو تمثلها في بعديها الزماني والمكاني لفضّل الجاهلية والعصر الأموي بإطلاق سواء في ما يخصّ الطبيعة أو ما يخصّ المرأة.

أمّا وجه الخطإ الناجم عن التسرّع والتعميم فيظهر في الذهول عن الجانب الروحي والعقدي في نظرة الجاهليين بالخصوص إلى المرأة ووجودها في أشعارهم - وهو بعد حديث العهد بالاكتشاف - ثمّ في الغفلة عن جانب هامّ من الغزل العربي هو الجانب العفيف أو غير الحسيّ، وهو جانب وجد من الجاهلية القديمة وشكّل - مع الجانب الحسيّ - التنويعة العربية الخاصّة على أنموذج الحبّ البشري، وأبدع خطّه المتميّز، لا عبر «العذرية» و«العمريّة» وحدهما، وإنّما ظهر قبل ذلك وبعده، ولم يخل منه طور من أطوار الأدب العربي حتّى زمن الشابي نفسه ...

ولا فائدة جديدة في رأينا من تتبّع رأي الشابي في فصله الباقي الموسوم بـ : «الخيال الشعري والقصّة» لأنّ ما قدّمنا يغني عمّا فيه. ولعلّنا نقول إجمالا إنّ ما فعله الشابي بشرقيته في «الخيال الشعري» لمثال نادر من أمثلة النقد «المازوشي» الذي يشبه - إلى حدّ بعيد ما يفعله بعض الشبان العرب إذ يحدّثون فاتنات الغرب السائحات على رمال الشواطىء، عن تحجر عقليّة بنات الوطن ! وإنّ النتيجة العامّة التي انتهى إليها الشابي في «الخيال الشعري» لنتيجة جائرة متجنيّة تشبه إلى حدّ بعيد نتائج بعض الأبحاث الاستشراقية غير الموضوعية وهي أنّ الأدب العربي «أدب مادي لا سمو فيه ولا إلهام...»[32] وأنّنا ينبغي تبعا لهذا ألاّ نتخذ منه «مثلنا الأعلى الذي ننسج على منواله»[33] وألاّ نتّبعه في روحه ونظرته إلى الحياة لأنّها «لم تعد صالحة للبقاء...»[34].

---

(32) نفسه ص 112.

(33) نفسه ص 106.

(34) نفسه ص 112.

وإنّ البديل العامّ هو البديل الغربي : يقول الشابي في هذا الصّدد : «أمّا الشاعر الغربي فإنّه يفتح أمام القارىء مغاليق نفسه (...) وهذا هو علّة ما نحسّه من أنّ الصوت الغربي أقوى دويّا وأبعد رنينا من الصوت العربي الخافت الضعيف لأنّ الصوت الغربي هو لحنان مزدوجان في آن واحد، لحن متّصل بأقصى قرار في النفس، ولحن متّصل بجوهر الشيء وصميمه، أمّا الصوت العربي فليس مصدره النفس ولا جوهر الشيء، ولكنّ مصدره الشكل واللون والوضع، وشتّان بين القشرة واللباب»[35].

إنّ الإطار المرجعي لنقد الشابي الشعر العربي ينطبق أكثر ما ينطبق على ما يسمّى تقليديا «عصور الإنحطاط» وهي أفقر مراحل تاريخ الشعر العربي إبداعا وأقلّها حظّا من الخيال، شهد الشعر خلالها ركودا أفاضت فيه كتب تاريخ الأدب والدراسات النقدية الكثيرة، بل آل الإبداع الأدبي أثناءها إلـــــى لفاظية فجّة و «تنويق» و «تزويق» اقتصرا من معطيات النظرية الشعرية والدرس البلاغي على جانب «البديع» الذي طغى وتعاظم حـــــتى طمس كلّ «إبداع» ... على هذا يمكن لنقد الشابي في «الخيال الشعري» أن ينطبق، لا على الشعر العربي برمته. أمّا المعيار الذي قوّم على أساسه موروثنا الشعري فهو معيار الرومانسية الغربية التي سبق أن رأينا سبل اطلاعه عليها وكيفيته ودرجته ... على أنّنا ينبغي أن ننبّه هنا إلى أنّ أهميّة هذه النظرة التي ينظرها الشابي إلى الشرق أو جانب منه في ضوء نظرة أخرى ينظرها إلى الغرب أو جانب منه لا تبدو - عند التحليل والتأمل حتى عند الشابي فيما بينه وبين نفسه - في صحتها، بقدر ما تبدو في وظيفتها : فالظاهر أنّها نظرة نفعيّة لعلّ الشابي لم يردها في ذاتها ولم يقصدها لذاتها بقدر ما أرادها وسيلة لتزهيد أبناء عصره من التونسيين والعرب في ماضيهم وخصوصا المحافظين منهم، وجعلهم ينظرون إلى حاضرهم ومستقبلهم : إنّ غاية الشابي من قوله عن الأدب العربي إنّه «لم يعد ملائما لروحنا الحاضرة ولمزاجنا الحالي وأميالنا ورغبتنا في الحياة ... (وإنّه) لم يخلق لنا نحن

(35) نفسه ص 113.

أبناء هذه القرون، وإنّما خلق لقلوب أخرستها سكينة الموت، (وإنّنا) يجب أن نعدّه كأدب من الآداب القديمة التي نعجب بها ونحترمها لا غير.. [36] غايته ليست استنقاص هذا الأدب بقدر ما هي استنهاض همم أبناء العصر ودعوتهم إلى الكف عن عبادة الماضي والعكوف عليه وتمجيده، وإلى إبداع جديد مواكب لروح العصر آخذ بأسباب التقدّم : فوظيفة هذه النظرة إلى الذات هي التنفير من الفهم السكوني للتاريخ، وهي تبشيع ما كان عليه جانب كبير من شعراء تونس وغيرها من بلاد الشرق في مطلع القرن العشرين من اتّباع وتقليد للسلف وما كان عليه جمهور واسع من النقاد في تونس وغيرها من تذوق بلاغي متقادم وفهم غير سليم للشعر وصناعته. غير أنّ السبب في ركوب الشابي هذا المركب الشطط هو في رأينا كونه كان يردّ على شطط من نوع آخر كان موجودا لدى الشقّ المقابل لشقّه وهو الكتلة التاريخية المحافظة «الرجعية» ـ كما يقول هو ـ في تونس وفي غيرها من الأقطار العربية وهي كتلة كانت مغرقة في السلفية والانغلاق وعبادة تراث الماضين، منصرفة عن منجزات العصر وهموم الناس في زمنها. وإنّما ردّ الشابي على عنف بعنف وعلى شطط بشطط فلنبحث في نقده عن وظيفته لاعن موضوعيته، ولنبحث في «الخيال الشعري» لا عن الشابي الناقد بل عن الشابي المثقف المناضل الذي تعمّد «تحريك السواكن» عمدا وعاش ضدّ الوقت الذي اكتنفه وكتب ضدّ السائد من كتابة عصره شعرا ونقدا وأراد أن يثير البيئة المحافظة والفكر المحافظ ضدّ كلّ ما من شأنه أن يكبّل الشعور الوطني والذات الوطنية وفكرة التحرر التي كانت مطمح الكتلة العصرية من شباب العرب مشرقا ومغربا فيما بين الحربين ... والشابي لم يكن نسيج وحده في هذا المجال وإنّما هو ينتمي إلى جيل كامل اتّسم موقفه من الغرب، واتّسمت صورته لديه بالازدواج فاستلهمه جانبا من رؤيته وأداته الفنية ورموزه الموحية بالثورة وكتب به ضدّ الذات وكتب بالذات ضدّه ... هذا الجيل هو جيل جماعة «المهجر» ومدرسة «الديوان» وهو

---

(36) نفسه ص 112.

جيل جماعة «أبولو» بمصر و«العالم الأدبي» بتونس، وهو جيل اتّسمت كتاباته بسمة السجال والحرب الكلامية وتوسّل - بدرجات متفاوتة - بالرومانسية الغربية مستمدّا منها روح التمرد وحرارة العاطفة، وهو جيل المجدّدين من المثقفين العرب الذين نالوا حظا من الثقافة الغربية وتأثروا بصورة من صور الغرب المعاصر لهم وتاقوا إلى التغيير ولكن عجزوا عن مواجهة حاضرهم - الفكري والسياسي خاصّة - فالتفتوا إلى الماضي للهجوم عليه بالنقد والتجريح والمحاسبة و«التعذيب» ... بصورة تلامس أحيانا حدود «المازوشية» : يكفي هنا أن نتذكر طه حسين وعلي عبد الرازق والطاهر الحدّاد وميخائيل نعيمة إلى جانب الشابي... إنّ غاية هؤلاء من نقدهم للفكر التراثي والكتابة التراثية وتقريظهم النموذج الغربي في السياسة والاجتماع والفكر والأدب لم تكن البحث عن «الحقيقة» بقدر ما كانت تغيير الواقع وهز المشاعر والأفكار من أجل النظر إلى الحاضر والمستقبل وترك التمجيد الفجّ وغير المجدي للتراث : لقد كان أبو القاسم الشابي يكتب «الخيال الشعري عند العرب» وفي رأسه - لا كتابات جماعة المهجر والديوان وترجمات المشارقة للامارتين وجوته فحسب - وإنّما كتابة الخضر حسين عن «الخيال في الشعر العربي»[37] وهي كتابة مغتربة اغترابا من نوع آخر، ضاربة بجذورها في المحافظة والتقليد والتمجيد المكرّر الرتيب... فكتب الشابي ليعارض ويفنّد وينفّر... واستخدم أنموذج الغرب في الاستفادة من الخيال بحماس كبير وبلا تحفظ، وكانت غايته الأولى أن يعصي صورة «الأب» الماثلة في الوجدان النقدي والأدبي العربيين.

خاتمة :

إنّ مشكلية «الشرق والغرب» في مؤلفات الشابي مبحث هامّ كان مشغلا حقيقيا من مشاغل هذا الشاعر والناقد والمثقف العربي

---

(37) الشيخ محمد الخضر حسين (1874 - 1958) : مفكر واديب تونسي هاجر إلى المشرق واستقرّ بمصر وكان من شيوخ : «الأزهر وأعلام النهضة الحديثة. له مؤلفات عديدة يهمّنا منها هنا «الخيال في الشعر العربي» الذي حققه وجمع فصوله علي الرضا التونسي وطبعته المطبعة التعاونية سنة 1922.

وموضوعا بارزا من موضوعاته، وبدا في كلّ ما كتب من إنشاء ونقد. وإنّ تتبّع هذه المشكلية عنده إنّما هو تصفّح لجانب من جوانب الذات القومية في فترة من تاريخها هي الثلث الأول من القرن الماضي لمحاولة التعرّف على بعض ما أحدثته صدمة الحداثة أو صدمة اللقاء الحضاري بيننا وبين الغرب في مظهر من مظاهر التراث هو الأدب والنقد، وفي قطر من أقطار الوطن العربي هو تونس بهدف النظر الزماني إلى العلاقة التي فرضتها علينا ظروف نهضتنا الحديثة وتناقضاتها بنيّة تقويم مسارنا فيها إلى حدّ هذا اليوم. ولقد أوقفنا تحليل مؤلفات الشابي أوّلا على اختلاف في حجم الصورة ومداها وإطارها الزماني والمكاني باختلاف نصيه «الأول» و«الثاني»، أي النصين الإبداعي والنقدي: فمجال العلاقة بين الشرق والغرب أضيق ما يكون عنده في شعره ومذكراته ورسائله - أي في نصه الإبداعي - إذ هو لا يتجاوز حدود فرنسا وتونس، في حين يتّسع مجالها في كتابه النقدي «الخيال الشعري عند العرب» فيشمل اليونان والرومان والسكندنياف فأوروبا الرومانسية وخصوصا ألمانيا وفرنسا من جهة، ويشمل العرب كلّهم عبر مختلف مراحل تاريخهم القومي والأدبي من جهة ثانية. وأوقفنا هذا التحليل ثانيا على اختلاف في الموقف الذي يقفه الشابي من هذه العلاقة بين نصيه الشعري والنثري: فهو في الشعر يتعاطف مع الشرق، وفي النثر يتعاطف مع الغرب. وكشف لنا ثالثا عن اختلاف صورة الغرب نفسها نوعيّا بين هذين النصين : فالغرب في شعر الشابي هو الغرب السياسي - العسكري وهو غرب الاستعمار والدمار وعدوّ الشعوب، بينما هو في نثره غرب الفنّ والشعر ومنارة الأمم وقدوتها. وعلى عكس صورة الغرب بدت صورة الشرق (الذات) قريبة حبيبة في الشعر، سلبية كريهة في النثر ...

على أنّه لا سبيل إلى تحديد أيّ موقف من الشرق منعزلا أو من الغرب منعزلا، فهما وجهان لشيء واحد متلازمان لا يتقوّم أحدهما إلاّ في مقابل الآخر حبّا وكرها وقبولا ورفضا. وإذا ربطنا الصورة البادية في الشعر بالموقف العاطفي وتلك البارزة في النثر بالموقف العقليّ مكّننا

ذلك من أن نفهم أنّ دمامة الغرب ورفضه موقف ذاتيّ يمليه الوجدان والانتماء، وأنّ جمال الغرب وقبوله موقف موضوعيّ يمليه العقل: هذه الثنائية في الصورة وفي الموقف تتجاوز ثنائية الشعر والفكر لترتبط بثنائية المتصوّر أي الغرب ذاته وبازدواجية جوهره وسلوكه التاريخي. وبصرف النظر عن موقف الشابي الانفعالي الغاضب الموتور المعبّر عنه شعرا - وهو موقف وجدانيّ - فالرجل تغريبي في تأملاته ونقده ومواقفه الفكرية. ينتمي إلى جيل عربي اعتقد ألاّ نهوض لأدبنا إلاّ باحتذاء الأنموذج الغربي، ومارس هذا الاعتقاد : هذا الجيل هو جيل «المهجر» و«الديوان» و«أبولو» و«العالم الأدبي» على ما أسلفنا ... وإنّ العرب وإن دافعوا - ولا يزالون - تأثير الغرب وصورته في مجال الفكر الاجتماعي والسياسي، فهم في مجال الأدب والنقد عملوا ولا يزالون - على استيعاب الأنموذج الغربي : فبعد صراع لم يتجاوز عمر الجيل الواحد تقريبا (صراع حركة الانبعاث ضدّ حركة الإحداث) تكرس احتذاء الغرب في هذا المجال وأخذ العرب يحاولون الإبداع في نطاق الجاذبية والحساسية الغربيتين.

الباحث الجامعيّ في البلدان الإسلاميّة وتحدّيات العولمة

الأستاذة إقبال الغربي(*)

اخترت مقاربة هذه الندوة من زاوية موقف الذات وفي هذا الإطار الذات هي الباحث الجامعيّ في مؤسّسات البحث الإسلاميّة، من واقع كان الآخر محدّدا فيه هو واقع العولمة.

ولا مانع في ذلك لأنّ إشكاليّة العولمة لها من الجوانب والزوايا ما يثير اهتمام جميع الباحثين.

فقد كثر الحديث عن العولمة ليس على المستوى الإعلامي والسّياسي فحسب بل أيضا على المستوى الأكاديمي. فنحن اليوم نرى سيلا أشبه بالطوفان في الأدبيّات الّتي تتحدّث عن هذا الموضوع فلم يعد الأمر يقتصر على مساهمات الاقتصاديّين وعلماء السّياسة بل تعدّاها ليشمل مساهمات الفلاسفة وعلماء الاجتماع والنّفس والبيئة.

ذلك أن ظاهرة العولمة متعدّدة الأبعاد والمستويات :

* فعلى المستوى الاقتصادي العولمة هي دمج قسريّ في السّوق العالميّة وإلغاء للحدود وللحواجز أمام حركة تنقّل رأس المال والبضاعة.

(*) أستاذة بالمعهد الأعلى لأصول الدين (جامعة الزيتونة - تونس).

* وعلى المستوى السّياسي هي تقلّص لدور الدولة التقليدية وإضعاف لسيادتها ولاستقلاليتها مع بروز تكتّلات من نوع جديد تمثل عالما من السلطة المعتمّة ليس لها حساب تقدّمه إلى أحد.أيّ أنّها متعالية عن الدّول عن الأوطان وعن الضوابط الديمقراطيّة التقليدية مثل القوانين والدساتير والبرلمانات فمثلا : منذ 1995 باستطاعة منظمة التنمية والتّعاون نسف أيّ قانون في بلد ما في مجال البيئة أو الشغل بتعلّة أنّه مضاد لحريّة التجارة.

* أمّا على المستوى الإعلامي فقد وحدّت الصّور التّي ترسلها 500 قمرصناعي تدور حول الأرض على شاشات مليار من أجهزة التلفزيون، بين أحلام وأماني وفنتزمات الأفراد ضاربة عرض الحائط بالخصوصيّات وبالمحرّمات وكأنّ البشريّة أصبحت واحدة في تخيّلها للوجود وتصوّرها للحياة.

وسيطر نمط عيش استهلاكي حتى ،أصبح العطش مرتبطا بنحو مباشر للحاجة إلى شرب الكوكاكولا، على حدّ تعبيرعالم التربية إيفان اليتش ولا شك أن تزعزع القيم التقليدية والمعالم المادية وتسارع التّاريخ الذي نعيشه في حقبة العولمة قد أطاح بجميع الأوهام المطمئنة التّي عاشت عليها الإنسانيّة منذ نهاية الحرب العالميّة الثانية.

واليوم بات كلّ شيء يوحي بالرهاب :

- رهاب المنافسة الهوجاء
- رهاب الإفلاس
- رهاب البطالة
- رهاب الأوبئة
- رهاب الكوارث البيئية التي ارتفع عددها حسب ما ورد في كتاب فخ العولمة من 50 كارثة في 1980 إلى 125 كارثة في 1990. ومن الطبيعي أن تنعكس هذه المخاوف على صحّة الأفراد وعلى توازنهم النفسي ولعلّ اختلال هذا التوازن هو السبب الكامن وراء ارتفاع معدّلات الجريمة والحوادث والانتحار. فمن المعروف اليوم أنّ في كلّ 27 ثانية تقع جريمة

في الولايات المتحدة. كما أججت الإعلانات والإشهار حمّى الاستهلاك فتزايد الشعور بالحرمان ممّا جعل سرقات البنوك مثلا تتضاعف 35 مرّة من سنة 1963 إلى 1980 في فرنسا. وفي نفس هذا البلد يشكل الانتحار ثاني سبب الوفيات بين الشباب بعد حوادث الطرقات وأصبحت هذه الأمراض الاجتماعية تمسّ شرائح عمريّة جديدة. ففي اليابان ينتحر كلّ سنة قرابة 300 طفل تترواح أعمارهم بين 6 ـ 14 سنة. وفي فرنسا سنة 1998 يسقط يوميّا تلميذان ضحيّة العنف والاعتداءات الجنسيّة.

وتفيد إحصائيّات المنظمة العالمية للصحة أنّ أمراض القلب والشرايين أصبحت أشدّ الأمراض فتكا بالإنسان إذ وصل ضحاياها إلى 55% من وفيات العالم. ومن أخطر ما أثبت أنّ كلّ البلدان بما فيهم غيرالصناعية والطرفية وكلّ الشرائح العمرية أصبحت معرّضة لهذه الآفة الاجتماعية فعدد الضحايا بين 30 و44 سنة قد ازداد بنسبة 60% في العقد المنصرم مع أنّ هذه الفئة كانت فيما مضى قلّما تصاب بانسداد القلب. وتعتبر مشاكل الحضارة والحياة الاجتماعية من قلق ومخاوف وتوتر في مقدّمة الأسباب المؤدية إلى النوبة القلبيّة.

وتضيف هذه الإحصائيّات أن 6% على أقلّ تقدير من سكان العالم يعانون من أعراض اكلينكية نفسية قد تؤدي إلى اضطرابات في حياتهم اليوميّة. كما أنّ عدد الذين يدخلون مستشفيات الأمراض النفسية والعقلية يزيد على عدد الذين يتخرجون سنويا من كافة الجامعات والكلّيات.

والمهمّ من عرض هذه الإحصائيّات هو تداخل الظواهرالاقتصاديّة والبيئيّة والاجتماعيّة والنفسيّة ممّا يؤكد أنّ ظاهرة العولمة متعدّدة الأبعاد ويقول بطرس غالي في هذا الصدد : «لا توجد عولمة واحدة بل هناك عولمات عديدة. هناك عولمة في مجال المعلومات والمخدّرات والجرائم العابرة للحدود وعولمة في مجال الأوبئة والبيئة تتعاظم في المجالات المختلفة بسرعة متباينة، إلاّ أنّ تعدّد مظاهر العولمة هذه لا ينفي أنّها وحدة

متضامنة متماسكة متفاعلة في ما بينها فأيّ أزمة سياسيّة اليوم أو اكتشاف بترولي في أمريكا مثلا يؤثر حتما في بورصة طوكيو ويتأثر بها سلبا أو إيجابا.

أمام هذه المفارقات Paradoxes ألاّ يحتّم علينا نحن كذوات باحثة أن نواجه هذا الواقع المعقد المتناثر والمتنوع في معطياته من ناحية والمتفاعل والمتداخل في جوهره من ناحية أخرى. لا شكّ أنّ بحثنا وتحليلنا العلمي لهذه الإشكاليّات يقتضي أن يكون مسعانا في الأوّل إدراكيّا تفسيريّا يستمع إلى الأحداث المتنوّعة ويبحث في فوضاها عن خيطها الناظم. كما يقتضي منّا أن نتسلّح بمنهجيّة جديدة قديمة في الواقع قادرة على استيعاب وتفسير الظواهر الجديدة.

منهجيّة جديدة تتجاوز إعجابنا المعهود بالآخر، وتتجاوز فالباراديقم الديكارتي السائد في فلسفة الحداثة في الغرب الذي ركّزعلى مفهوم الذات العارفة الذي يقوم على (الفصل) المطلق بين العقل والمادّة وبين النفس والجسد ويدعو للنّظرة الميكانكية للإنسان والكون، وهي في الآن نفسه منهجيّة قديمة لأنّها تعيد الاعتبار إلى الرؤية الشمولية Holiste المضادة للتجزئة حتّى يتصالح الإنسان مع ذاته في أبعادها المتفاعلة : التاريخيّة والحضاريّة والنفسيّة والاجتماعيّة.

فتحدّيات العولمة تفرض علينا كذوات باحثة الانتقال من المنظور الميكانيكي إلى المنظور العضوي - البيئي للبشر وللطبيعة. والمطلوب اليوم هو أن يتصالح الباحث مع ذاته الجماعية ومع لاوعيه الجمعي ويعيد الرّبط والتواصل مع المنهجية الموسوعيّة البيفرعيّة القديمة التي ميّزت التراث الإسلامي، فواقعنا اليوم يبدو بالغ التعقيد والتداخل والتفاعل من حيث المكان والزمان وتعدّد العناصر والمعطيات ممّا يفرض ضرورة الرؤية التفسيرية الكليّة. وهذه الرؤية الشمولية لا تعني نسقا مغلقا وإنّما تعني وحدة العلاقات بين المعطيات المتناثرة المختلفة والمتنوّعة دون طمس خصوصيّة هذه المعطيات وتميّز بعضها عن بعض، كما أنّ هذه الرؤية

الجديدة التي تستمدّ أصولها من المرجعيّة الفلسفيّة القديمة ومن النزعات الصوفية التّي تعتقد في وحدة الوجود عليها أيضا أن تعيد الاعتبار لشخصية الإنسان وتحترم حريّته وسعادته وهي «قيمة القيم» على حدّ تعبير الفيلسوف الألماني E.KANT والملفت للانتباه أنّ إعادة النظر في المنهجية الاختزاليّة / الديكارتية/ الوضعية والأزمة التي تعيشها بعض التصوّرات العلميّة الميكانيكيّة لم تنبع من تأملات ميتافزقيّة أو من فلسفات صوفيّة وتصوّرات غنوصيّة Gnostique بل اندلعت هذه الأزمة من حقلين معرفيّين من علوم ما بعد الحداثة وهما :

1) الفيزياء الحديثة
2) الطبّ النفسجسدي

1) - **الفيزيا الحديثة** : ونقصد بها فيزيا انشتاين والفيزيا الكوانطية - هي نفي للنظرة الكلاسيكية التّي تعتبر العالم متكوّنا من عناصر وجواهر بسيطة متمايزة ومنفصلة عن بعضها بعض بجدار الصّين وهي تعتبر أنّ المكوّنات النهائية للكون - هي الذرات الصلبة المادية التّي تفتقد إلى أيّ حياة أو مقاصد. فالفيزياء الحديثة ونظريّاتها نزعت الصبغة الماديّة الجوهرية عن الكون الفيزيائي حتّى صار الواقع يقوم على أساس من اللاواقع ولم يعد لبنية العالم المكروسكوبي التحتيّة سوى وجود شجي على حدّ تعبير R. Blanché ففي عالم المكرو فيزيا أي العالم المتناهي في الصغر، الجزء الذرّي ليس له شكل ولا حجم ولا موقع مكاني محدّد. إنّه ليس جوهرا ماديّا له صفات محسوسة بل هو نسق من المعادلات. والبنية هي لحظة تروّ بين دينامكين. والفوتون Photon والنوترون Neutron والقرافتون Graviton لا تحمل كتلة Masse = Zéro والفوتون يمكن أن يتحوّل في ظروف معيّنة إلى الكترون كما بإمكانه أن يتحوّل إلى ضدّه وهو ما نسمّيه ضياع المادة أو التحوّل المضاد Dématérialisation ويصبح مجرد موجة Onde. وليس للذرة خاصيّة ثابتة وإنّما تتحدّد ماهيتها حسب عمليّة تصوّر الملاحظ وموقفه منها.

وفي عالم متناهي في الصغر لا وجود للمبادئ المنطقية الثلاثة :

- مبدأ الهويّة أو الذاتية Identité
- مبدأ عدم التناقض Non contradiction
- مبدأ الإمكانيّة الثالثة المطرودة Tiers exclu

فالذرات ليست أشياء بل هي علاقات بين أشياء هي بدورها علاقات والبنية هي في عالم ما تحت الذرة، المادة ليس لها وجود فعليّ بل لها نزعة إلى الوجود، والأحداث لا تقع بل لها نزعة إلى الوقوع على حدّ تعبير ف. كابرا متحصّل على جائزة نوبل في الفيزياء في كتابه الشهير «زمن التغيّر». كما تبيّن عدم وجود خصائص موضوعيّة مستقلّة للظواهر الذريّة واعتماد الأمر على مكانة ومنزلة الباحث. فالجزء الذري ليس ساكنا بل ينشأ ويركّب في علاقة بفكر الفاحص وملاحظاته يجعل من الصّعب فصل الكون عن الوعي الإنساني.

فالعالم ووعينا به يمثلان وحدة عضويّة متداخلة ومتفاعلة وهو ما جعل ف.كابرا يماثل في كتابه الفيزيا بين الفيزيا الحديثة والفلسفة الروحيّة القديمة. إذن غيّرت هذه النظريّات الحديثة تصوّرنا للعالم الموضوعي وظهرت فكرة كون العالم يتكوّن على أساس اعتبار الذات الفاعلة التّي تدركه. فكما تقول مدرسة القشطلت الإدراك لا يقدّم لنا العالم الخارجي كحقيقي فقط، بل إنّنا ندرك هذا العالم المثقل بالقوى الايجابيّة أو السّلبية الجاذبة أو الدافعة ويرتبط هذا الإدراك بوعي الفرد وبالأحداث ذات الأهميّة بالنسبة إليه. فالوجود يتشكّل حسب اهتمامات وآمال ورغبات الأفراد، كما أكّد ذلك العالم Koffka وفي هذا الصدد تؤكّد مدرسة Paol Altoعلى أنّنا نبني العالم في حين أنّنا نعتقد أنّنا ندركه فحسب وهكذا تحوّل مفهوما الماديّة والسببيّة إلى عوائق معرفيّة في الميكروفيزيا بعد أن كانا يشكّلان مبدأين أساسيّين في علوم الحداثة.

وبالطّبع فإنّ ذلك لا يحتّم علينا رفض هذين المبدأين = ماديّة الواقع ومبدأ السببيّة، بل يعني أنّهما أصبحا مجرّد حالات خاصّة وبسيطة

بالنّسبة لحالات أخرى أعقد وأشمل منها وهكذا وعلى أنقاض العقلانية المطلقة قامت عقلانيّة سببيّة،عقلانيّة شرطيّة مرنة، مفتوحة على المعقد Complexité وعلى التغيّر المتنوّع Divers وعلى الاحتمالات Aléas على الجديد وهو مايلائم حسب اعتقادنا كلّ رؤية تطمح إلى فهم ظاهرة العولمة وإدراك ديناميكيّتها.

2 - الطب النفسجسدي :

بما أنّ المعارف في كلّ حقبة تاريخيّة تتهيكل على صورة فيزيائها ظهرت على صورة الفيزيا النسبتيّة المدرسة النفسجسدية Psychosmatique ومجال الطبّ.

هذا الاتّجاه الجديد هو اتّجاه كلّي غايته النظرة الشاملة للإنسان المريض من خلال أعراضه وبيئته وشبكة علاقاته في حياته اليوميّة، فهو يهتمّ بالمتاعب الشخصيّة والمهنيّة والبيئيّة للمريض ويعيرها ما تستدعيه من اهتمام، كما أنّه يعتبر التوتّر وتدهور البيئة عوامل ممرضة تماما مثل الجراثيم والفيروسات والسّموم. فالرؤية النفسجسدية نقد للطبّ الكلاسيكي الموروث عن الثنائيّة الديكارتيّة أيّ الفصل بين الجسد والنفس والذي يعالج عضوا لا جسدا ومرضا لا مريضا، والنموذج الديكارتي لا يعتبر المريض كائنا كلّيا متعدّد الأبعاد (Multidimensionnel) ممّا أدّى به إلى الاهتمام بالأعراض أكثر من اهتمامه بجذور المرض وبالعلاج وبالأدوية أكثر من اهتمامه بالصّحة الكلية التي هي حسب تعريف O.M.S الشعور بالارتياح والانسجام مع الذات وليس فقط عدم وجود مرض أو عاهة».

La Santé est un sentiment de bien être psychologique et social ce n'est pas seulement l'absence de maladie.

كما أنّ المدرسة النفسجسدية تعتبر أنّ 60% من المرضى يعانون في الحقيقة من اضطرابات سيكوسوماتية أي أنّ الأعراض العضويّة الّتي يشكون منها لها أسباب وجذور نفسيّة. فهذه الأعراض تكون من الحدّة والثبات بحيث تقاوم كلّ أشكال العلاج الكلاسيكيّة وتتحسّن بالتقنيات

النفسية (الاسترخاء، المساندة واللفظنة). ومن الأسباب المؤدية إلى الأمراض النفسجسدية (مثل الأمراض الجلديّة، الحساسيّة ...). نجد التوتر والضغط النفسي فالتوتّر في نشأته ليس سوى استجابة الكائن الحيّ لتحدّيات البيئة أي أنّه عبارة عن جهد يقوم به الجسد للتكيّف مع هذه التحدّيات واعتبر بعض العلماء التوتّر كتناذر عامّ للتكيّف. وهو ينقسم إلى ثلاثة مراحل :

1) مرحلة الاستنفار أي تعبئة طاقات الجسم وتجنيدها استعدادا للمقاومة. تسارع دقات القلب وحركات التنفس ...

2) - مرحلة المقاومة وفيها يبقى الجسم تحت الضغط وتوجه القوى التّي وقع تجسيدها نحو التحدّي أو العدوان الخارجي.

3) - مرحلة الانهيار : إذا طالت مرحلة المقاومة أو إذا لم يقع تفريغ الطاقات المجنّدة وإيجـــاد مخرج لها تنهار القوى الدفاعيّة للفرد. فكلّما تعرّض الجسم لتوتر أو ضغط خارجي يقوم بتعديل وضائفه وإيقاعه ليعود لمرونته الأصليّة، ولكن مع كلّ حالة توتّر يفقد الجسم بعضا من مرونته. وتراكم هذا التوتّر هو الذي يحدث المرض، فعندما يكون الفرد منفعلا ومتوتّرا فإنّ ما تحت المهاد يأمر الغدّة الكضريّة بإفراز مادّة Corticostéroïde التّي تهدىء القلق ولكنّها في نفس الوقت تضعف وتدمّر أحيانا جهاز المناعة ممّا يجعل الفرد مضغة سهلة لكلّ هجوم ميكروبي أو فيروسي (بينما في حالة الانشراح والسعادة الغدّة الكضريّة تفرز ثمانية هرمونات كلّها تعزّز جهاز المناعة وتدعّم صحّة الفرد). وكما نرى فالنظريّة النفسجسديّة دحض لثنائيّة الجسد والنفس وهي تواصل مع التصوّر القديم الذي يعتبر الإنسان كلية نفسية جسديّة مرتبطة بكلية اجتماعيّة بيئيّة كونيّة، أيّ أنّه الإنسان كون صغير«Microcosme» متناغم مع الكون الكبير «Marocosme» وأنّ المرض هو خلل في الانسجام الكلّي وهو المنظور الذي ساد في التراث العربي الإسلامي (في أعمال الرّازي وابن سينا والكندي وغيرهم ...)، وفي هذا السّياق وضمن جدليّة الذات والآخر يصبح القديم في بعض الأحيان إبداعا وتصبح الذاكرة الجماعيّة تنبّؤا.

المشهد الحضاري الكونيّ اليوم وغدا بين النموذج الأوحد وواقع الاختلاف في «خصام الحضارات» لصامويل هانتنقتون

الأستاذ مصطفى الكيلاني(*)

سؤال العولمة ونحن والآخر :

بين التماثل والاختلاف يتنزّل سؤال «العولمة» ومستقبلها في خارطة المواقع الأكثر فاعليّة كونيّا خلال القرن القادم .. إنّ «نحن» العربيّ الإسلاميّ تسمية لها موقعها المخصوص الذي تستمدّ علامته الخاصة من الراهن بدلالته الجغرافية ومن التاريخ الذي يعتبر حضورا في الآن قبل أن يوصف بالماضي .. أمّا «الآخر» فهو المتعدّد نأيا أو اقترابا، الحاضر فينا والمنفصل عنّا بحكم مغايرته لنا.

فبين نحن والآخر خارطة كبرى من المواقع تبدو اليوم سريعة التحوّل إذ الآخر متعدّد شأنه في ذلك شأن نحن في الأصل، يتخذ له أوطانا وثقافات مختلفة، وهو المتعدّد أيضا تبعا لأحكام اقتضتها أحوال سالفة وأخرى جديدة حادثة.

وإذا سؤال العولمة ونحن والآخر مشروط بالتاريخ والأرض معا إذ لا معنى لموصوف تاريخيّ خارج وطن مّا ولا يمكن لدلالة المكان أن تستقيم

(*) كلية الآداب بسوسة (جامعة الوسط - تونس).

دون وعي لما حدث ويحدث ... إنّ الواصل بدءا بين نحن والآخر تلك الجغرافيا الخاصّة التي لا يقدر على الخوض في أجزائها وتفاصيلها إلاّ علماء الاجتماع والمؤرخون والباحثون في علم الإناسة والسياسة والاقتصاد والمفكرون عامّة. فينشأ في الدراسات المستقبليّة علم أساسيّ تنحصر وظيفته تقريبا في رسم الحدود بين البلدان والتكتّلات الإقليميّة الكبرى والقوميّات والحضارات وهو علم تقريبيّ من حيث مناهج التناول البحثيّ والنتائج لأنّه يستقرئ الممكن مستقبلا استنادا إلى حقائق ووقائع وافتراضات هي أقرب إلى الاحتمال أحيانا منه إلى الحدوث أو إمكان الحدوث.

ليست العولمة في تقرير بدئيّ حدثا طارئا تولّد فجأة إثر انهيار الاتّحاد السوفياتي وارتباك المواقع في الخارطة الكونيّة التي أنشأتها ظروف ما بعد الحرب العالميّة الثانية بل إنّها مشروع تردّدت أصداؤه في كتابات الفلاسفة والمفكرين منذ أكثر من قرنين تقريبا، وتجسّم إيديولوجيّا على أرضيّة الواقع في الأمميّة الأولى فالثانية فالثالثة ... وقد بدا في المنتصف الثاني من هذا القرن، محلاّ للصراع بين القطبين بحثا عن سيطرة القوّة الواحدة. وما كان مرفوضا في الاتّجاه الديموقراطيّ الليبراليّ خوفا من الانتشار الكامل للشيوعيّة طيلة عقود أمسى اختيارا استراتيجيا في نهايات هذا القرن.

أمّا نحن والآخر والصلات القائمة بينهما فهي تمثل مجموع سمات تُحدّ بالهويّات الديناميكية بما يثبت ويتغيّر عبر العصور وفي متعدّد الواقع.

إنّ العولمة قد تعني النزوع إلى التماثل إذا حصرنا الموضوع في حيز الاقتصاد، وهي وحدة الاختلاف الممكنة إنْ حوّلنا مجرى الحديث من الاقتصاد مفردا إلى ما هو أعمق في الزمان والمكان، نأمل أي الثقافة، وتحديدا اللغة والعقيدة بعد أن تهاوت الإيديولوجيات التقليديّة دون التسليم المطلق بانتهاء عصر الإيديولوجيا وانقضاء التاريخ.

فتعرض لنا بدءا قراءتان تساعدان على تمثّل المشهد الكونيّ العام في موقّى هذا القرن وخلال القرن القادم (*) كما يصفه صامويل هانتنغتون في كتابه «خصام الحضارات» وذلك قصد بيان صلة الحادث بالسالف واثبات تراكم الظواهر الّذي أدّى إلى الوقائع الجديدة الراهنة ومحاولة تنزيل نحن العربيّ الإسلامي في الخارطة الكونيّة العامّة اليوم.

أ - الإنسان ذو البعد الواحد :

يصف هاربارت ماركوز الحضارات الصناعيّة المتقدّمة منذ عقود فيستخلص سماتها الكبرى: الرفاه، الفعالية، افتقاد الحرّيّة في إطار ديمقراطي [1]. فالحقوق والحريّات التي كانت الحافز الأوّل على بناء المجتمع الصناعي فقدت فاعليّتها في هذا العصر : إنّ المجتمع الصناعي المعاصر يميل بحكم طريقة تنظيمه لقاعدته التكنولوجية إلى النزعة الكليّة الاستبداديّة [2].

وإذا النموذج الأوّل الذي اتّبعه المجتمع الكوني في زمن لاحق ليس إلاّ وجها لترسيخ قيم الاضطهاد داخل مجتمع صناعيّ متقدّم. وما كان اضطهادا صرفا في ماضي البشريّة ينقلب إلى اضطهاد يمارس باسم الحريّة ذاتها كأن تصطدم الحريّة في هذا العصر بواقع مختلف للاختيار المتاح للفرد، وإنّما العامل الحاسم الوحيد في تحديدها هو ما يستطيع الفرد اختياره وما يختاره [3].

(*) لاحظ أن هذه الورقة كتبت سنة 1999 لذا فإن تعبير «هذا القرن» أو «القرن الحالي» يعني به الكاتب القرن العشرين. أما تعبير القرن القادم فيعني به القرن الحادي والعشرين (الناشر).

(1) هاربات ماركوز: الإنسان ذو البعد الواحد، بيروت : دار الآداب، ترجمة جورج طرابيشي ط 3 ـ 1988، ص 37.

(2) نفسه، ص 39.

(3) نفسه، ص 44.

وإذا المجتمع ما بعد الصناعيّ الذي نشهده اليوم في اطار كونيّ ليس إلاّ امتدادا للمجتمع الصناعيّ المتقدّم، كما يصفه ماركوز، مجتمع الفرد المسلوب الإرادة تجاه الرقابة الاجتماعيّة وتكديس الأسلعة والخضوع لأحكام اقتصاد السوق وضرورات الاستهلاك.

إنّ التجميع هو نقيض التفريد لأنّه يستلزم وضع قوانين عامّة صارمة تعود بالكثرة إلى الواحد وبالمختلف إلى المؤتلف. وما كان مشروعا لدعم وجود الفرديّة أمسى واحديّ الاتجاه، ذلك هو مفهوم الإنسان ذي البعد الواحد في ظلّ العقليّة التكنولوجية للعالم الكليّ الاستبداديّ.

فالحريّة بهذا المعنى هي حلم البشرية ماضيا وحاضرا وإن ذهب الاعتقاد بالكثير إلى التسليم بأنّ الأمر مختلف بين العقلانيّة ما قبل التكنولوجية والعقلانية التكنولوجية كأن ينظر إلى المجتمع السالف على كونه موصوفا بالعبوديّة في حين يتّسم المجتمع الحادث بالحريّة. فتأمين الأشياء الضروريّة للحياة ليس إلاّ هدفا صعب المنال لعدد هائل من الأفراد في المجتمع التكنولوجي، وعلى هذا الأساس يصعب تمثّل حدود جليّة بين الحرية والعبوديّة، بين الحقيقة والخطإ [4].

وإن بدا موضوع الحريّة خاصّا بالمجتمع والفرد الذي ينتمي إليه فهو يعمق عند إثارة موضوع الفكر الايجابي المستبدّ في المجتمع التكنولوجي وتراجع الفكر السلبي القادر باستمرار على المساءلة ونفي الإثبات. فنقد براغماتية وتغنشتاين والإيجابية والوضعية ليس إلاّ جزءا من نقد إيديولوجيا الاستعباد الجديد. فكما يماط اللثام عن السياق التجريبي وعن العالم الاختياري الواقعيّ يشار إلى سياق غرف الغاز ومعسكرات الاعتقال وهيروشيما وناكازاكي والبنتاغون والكرملين والمدن النووية والكومونات الصينية وكوبا وعمليّات غسل الدماغ والمجازر والحريّة والإشهار [5].

---

(4) نفسه، ص 169.

(5) نفسه، ص 202 - 203.

وليس القصد من هذا النقد التنظير للرجوع إلى ما قبل المجتمع التكنولوجي وبيان استحالة تحقيق الحريّة فيه، وإنّما الغرض من ذلك مغالبة الانحراف الناتج عن الإفراط في تقنين الاختيار. إلاّ أنّه يظلّ متردّدا بين التنظير للأخلاق والانتصار لتأليل (من الآلة) مغاير لما هو قائم، بين عقلانيّة التكنولوجيا ولا عقلانيّة الفنّ والقيم الروحيّة، بين نقد المجتمع التكنولوجي الموسوم أصلا باضطهاد الكائن ومحاصرة الفردية وبين إقرار واقع الانتماء إليه والبحث عن سبيل للخلاص داخله.

وإذا الإنسان ذو البعد الواحد مشهد خاصّ بالمجتمع التكنولوجي المتقدّم. وما يرد جزئيّا غارقا في محدوديّة الفضاء الجغرافي يتخطّى مجال البلد الواحد أو بلدان الشمال الغربي عامّة إلى الخارطة الكونيّة عند تحويل الرؤية في ذات الكتاب من استقراء حاضر ماركوز بعلاماته المباشرة إلى المستقبل إمكانا للحدوث كما تبدّى في العولمة اليوم.

ب - الإنسان الأخير :

يتغيّر المشهد من المجتمع التكنولوجي المتقدّم الواحد إلى المجتمع الكونيّ كما يتبدّل الواصف من ناقد لهذا المجتمع إلى منتصر له . فيعرض في أفق فرانسيس فوكوياما البحثي مشروع قراءة جديدة لتاريخ البشريّة بعد التشاؤم الذي استبدّ بالقراءات الخاصّة بتاريخ الإنسانيّة خلال القرن العشرين. ويعود التشاؤم إلى استفحال أزمتين في ذات الحين : الأزمة السياسية والأزمة الفكرية العقلانيّة [6]. فنتج عن ذلك دمار هائل تمثّل في هلاك عشرات الملايين وخضوع مئات الملايين لأشكال جديدة أكثر قساوة من العبوديّة . وازداد هذا الدمار إيذاء للبشريّة جمعاء بسبب بقاء الديمقراطية الليبيرالية دون الموارد الفكرية الضرورية للدفاع عن نفسها [7]. وفي هذا الموطن بالذات يتباعد فوكوياما وماركوز رغم المدخل النقدي

---

(6) فرانسيس فوكوياما، نهاية التاريخ والإنسان الأخير، ترجمة فؤاد شاهين . جميل قاسم، رضا الشايبي، مراجعة مطاع صفدي، بيروت : مركز الإنماء القومي 1993، ص 43.

(7) نفسه، ص 43 - 44.

لكلّ منهما إذ ينتصر الأوّل للديمقراطية والليبيرالية ولا ينفي المعوّقات الكبرى الناجمة عن نقص الموارد الفكرية أو نضوبها في حين يعود الآخر بأزمة الكائن وانحباس الفرديّة داخل النموذج الواحد إلى النظام الليبيرالي ذاته.

إنّ القرن القادم في منظور فوكوياما، لن يكون إلاّ للديمقراطيّة الليبيرالية بعد أن أسفرت نهاية الألف الثاني عن سقوط التسلّطية والاشتراكية وتزايد عدد البلدان الليبيرالية [8].

وبانتصار هذا النظام يشهد العالم نهاية التاريخ. فيواصل فوكوياما نهج المحاولات الخاصّة بكتابة تاريخ شامل للإنسانيّة في النهج العام لكلّ من كانط وهيجل وماركس وصولا إلى نظريّة التحديث التي صاغها علماء الاجتماع، وجلّهم من الأمريكيين.

إلاّ أنّ مختلف هذه المحاولات لم تؤدّ إلى إجابات ضافية بما في ذلك نظرية التحديث التي سرعان ما اصطدمت بتهمة التمركز الاتنيّ [9] ونتيجة لذلك استبدّ التشاؤم بمختلف الرؤى الفكرية في هذا القرن خلافا للقرن التاسع عشر.

إنّ الغرض من نهاية التاريخ والإنسان الأخير هو التمهيد إذن لكتابة التاريخ الشامل بدافع وقف هذا التشاؤم.

وإن مثّل التطوّر التكنولوجي مأزقا حقيقيّا تبعا لمنظور ماركوز في ما يتعلّق بفرديّة الكائن فإنّه، وقد تحوّل من السياق المجتمعي الواحد إلى المجال الكوني بالعولمة، أضحى مؤشّرا دالاّ على نهاية التاريخ إذ يولّد احتمال الحروب دفعا كبيرا بهدف عقلنة المجتمعات ومن أجل خلق بنى

(8) انظر جدول البلدان الليبيرالية الديمقراطية من 1790 إلى 1990 وتزايد عددها في موفى هذا القرن، المرجع نفسه، ص74 ـ 76.

(9) نفسه، ص 91.

اجتماعيّة متماثلة بين الثقافات. فكلّ دولة تأمل في الحفاظ على استقلالها السياسي هي مضطرّة لاعتماد تكنولوجيا أعدائها ومنافسيها [10].

وخلافا لما اتّصف به القرن العشرين من صراع تولّدت عنه حروب طاحنة يسير العالم اليوم حسب منظور فوكوياما المتفائل بخطى ثابتة صوب التوحّد على أساس التنظيم العقلانيّ المتزايد للعمل[11].

إلاّ أنّ الفيزياء الحديثة وإن أفادت في بيان البعد الاقتصادي والجغرلسياسي للعولمة فهي غير قادرة لوحدها على تفسير الأبعاد الأخرى، ذلك ما يستلزم تنظيرا للحاجة إلى الاعتراف استنادا إلى هوبس ولوك وهيجل.

وقد تختلف المفاهيم بين تيموس أفلاطون ورغبة المجد لدى ماكيافلّي والاعتزاز أو الكبرياء عند هوبس وحبّ الذات لدى روسّو وحبّ الشهوة عند هاملتون والاعتراف في الاصطلاح الهيجلي والحيوان ذي الوجنتين الحمراوين بلغة نيتشه، ولكنّ الواصل بين مختلف هذه الدول هو تلك الحاجة الروحيّة التي بها يختلف الكائن البشري عن الحيوان، وبها يحدّ الصراع أيضا بين الأسياد والعبيد في التاريخ، وبين دول ودول أخرى عند البحث في حروب القرن العشرين [12]. وإن صرّح فوكوياما بأنّه لا تعارض بين القوميّة والليبيراليّة فهو يشير إلى أنّ الانتماء الاتنيّ يمثّل عائقا أكبر أمام الديمقراطية لحظة انقلابه إلى قاعدة وحيدة للمواطنة وللحقوق الشرعيّة المرتبطة بها [13]، كما يتّضح الدين، في تقديره، عائقا ثقافيّا ثانيا قد يتحوّل إلى النقيض، أي إلى حافز على الديمقراطية والتقدّم إذا كان

(10) نفسه، ص 65.

(11) نفسه، ص 98. يذهب فوكوياما إلى القول بتنظيم العمل عوض تقسيم العمل والمقصود بهذا التغيير الاصطلاحي قلب عمليّة التصنيع باستبدال المهام اليدويّة المحضة بمجموعات معقّدة تفترض اشتراك المزيد من الذكاء المفهوميّ.

(12) الفروق واضحة بين هوبس ولوك وهيجل بخصوص الحاجات الماديّة والروحيّة، المرجع نفسه، ص 151 - 172 . كذلك الشأن بالنسبة إلى أوجه الاختلاف الدقيقة بين التيموس والاعتراف . المرجع نفسه ص 166 - 172.

(13) نفسه، ص 206.

متسامحا مساواتيا شأنه في ذلك شأن المسيحيّة في قراءة هيجل التي مهّدت الطريق أمام الثورة الفرنسية من خلال وضعها لمبدإ المساواة بين كلّ الناس على أساس مقدرتهم على القيام باختيار أخلاقي [14]. أمّا العائق الثالث فإنّه يردّ إلى الوجود المسبق لبنية اجتماعيّة غير عادلة أصلا [15]. على هذا الأساس تكون الريادة في موقّى هذا القرن والقرن القادم للثقافة الديمقراطية و للبلدان التي سبقت فيها الليبيرالية مجيء الديمقراطية كما سبقت فيها الحريّة المساواة [16]. ويتأكّد هذا التسليم آن الحديث عن كليانيّة المجتمع الياباني رغم نزوعه إلى الديمقراطية الليبيرالية كأن تتخذ هذه الديمقراطية شكلا تسلّطيا حسب المواصفات الأمريكية والأروبية، وذلك لتوجّه المجتمعات الآسياوية عامّة إلى الامتثال الجمعيّ ومحاصرة الفرديّة.

وتتعدّد الرؤى في تمثّل النظام العالمي الجديد بعد انتهاء التاريخ وافتراض توزيع آخر للقوّة خارج مدار الثنائية القطبيّة أو القطبيّة الواحدة بين التناوب على ساس نظام متعدّد الأقطاب تكون القوّة فيه موزعة بين عدد كبير جدّا من الأمم كما هو الحال في أوروبا خلال القرنين الثامن عشر والتاسع عشر [17] وبين ثنائية قطبية أخرى تكون أكثر حظّا في توفير الاستقرار كما هو الشأن في أوروبا مباشرة بعد الحرب العالمية الثانية وقيام سلطة كونيّة ثنائيّة.

هنا تصبح الليبيرالية أفق تحرّر الإنسانيّة في القرن القادم، لأنّها القادرة الوحيدة على ضمان الحرية والمساواة عكس الشيوعيّة التي سعت إلى توفير المساواة وأهملت الحريّة. وبين الفترات الأخيرة للتاريخ وانقضاء التاريخ تثار أسئلة عديدة حسب منظور فوكوياما.

---

(14) نفسه، ض 207.

(15) نفسه، ص 210.

(16) نفسه، ص 211.

(17) نفسه، ص 235.

كيف سيتواصل الصراع بين الديمقراطية الليبيرالية وآخر معاقل الأنظمة الكليانية في العالم ؟ هل بمستطاع الرغبة والتيموس أن يكونا مشبعين بواسطة النمط عينه من المؤسسات الاجتماعية والسياسية ؟ وكيف سيحسم الاختلاف بين الحاجة إلى تحقيق الرغبة وبين الحاجة إلى الاعتراف، بين المساواة والحريّة ؟ وهل الاعتراف ممكن دون مساواة اقتصاديّة بين مختلف الأفراد ؟ كيف ستتوقف الحروب بانقضاء التاريخ وتحويل وجهة التيموس والحاجة إلى الاعتراف من هيمنة بلد أو عدد محدود من بلدان الشمال على بلدان الجنوب إلى نظام جديد تتوزع فيه القوى أو تتجمّع ضمن تكتّلات إقليمية كبرى على أساس التوازن الضامن للأمن الجماعي ؟

إن نزع كلّ من ماركوز وفوكوياما إلى التوصيف باعتماد الأول الفضاء المجتمعي الواحد وباستخدام الثاني المجال الأوسع الذي هو العالم فقد ظلّت الإيديولوجيا حيّزا مشتركا بينهما. إنّه الرفض الصريح لليبيرالية في اتّجاه يقابله الانتصار الكامل لها. وفي كلتا الحالتين لا ينجو القارئ من فخّ الأدلجة رغم زعم فوكوياما على وجه الخصوص كتابة التاريخ الشامل خارج أطواق الإيديولوجيا.

فهل يمكن التحرّر من هذا الفخّ تماما بانتهاج سبل أخرى كالبحث في الحضارات ؟

ج - الإنسان عددا

يتغيّر المشهد الكونيّ بتوصيف آخر مختلف إذ ينقلنا صامويل هانتنغتون من الإيديولوجيا والاقتصاد والتيموس والحاجة إلى الاعتراف إلى مجال آخر في تمثل العالم الجديد. فالانقسامات الكبرى بين البشر ستكون ثقافية والمصدر المسيطر للنزاع سيكون مصدرا ثقافيا [18]. فتتردّد في الأثناء فكرة الانتهاء أي توقّف الصراع التي نجدها تمثّل حجر الزاوية في كتابة نهاية التاريخ والإنسان الأخير لفرانسيس فوكوياما. غير أنّ

---

(18) صامويل هانتنغتون : الصدام بين الحضارات . بيروت مركز الدراسات الإستراتيجية والبحوث والتوثيق 1995 ص 17.

الانقضاء لا يعني هنا بالضرورة انتصار الديمقراطية الليبيرالية وإنْ أشار هانتنغتون إلى القوّة المتفوّقة الغالبة للحضارة الغربيّة على الحضارات الأخرى في موفّى هذا القرن وحسب التوقع في العقود الأولى من القرن القادم.

فلن يكون القرن القادم زمنا للتوحيد تحت راية الديمقراطية الليبيرالية أو الارتداد إلى سلطة الشيوعية بتحوّلها إلى نفوذ مطلق على العالم، ولن تقدر أحكام السوق الكونية، أي تقسيم العمل كونيّا، بلغة فوكوياما، على تبديد الاختلاف بين القوميّات. لقد كانت الحروب السالفة تدور داخل مدار الحضارة الغربيّة ومع نهاية الحرب الباردة تحرّكت السياسات الدولية في مرحلتها الغربيّة وأصبح المركز الرئيس لها هو التفاعل بين الحضارات الغربيّة وبين الحضارات غير الغربيّة [19].

1) ما بين الحضارة والثقافة

تحدّ الحضارة بدءا في منظور هانتنغتون بالثقافة وهي تختلف عنها تبعا لصلة الجزء بالكلّ فقد تتضمّن الحضارة الواحدة عددا من الثقافات كالحضارة الإسلاميّة التي تشتمل على الثقافة العربية وثقافات أخرى نذكر منها الفارسيّة والتركيّة والباكستانية على سبيل المثال لا الحصر. إنّ الحضارة بهذا المعنى كيان ثقافي مختلف عن كيان آخر. وتعدّ الحضارات أعلى تجمّع ثقافي للناس وأوسع مستوى للهويّة الثقافية للشعب ولا يسبقها إلاّ ما يميّز البشر عن الأنواع الأخرى، وهي تتحدّد في الآن ذاته بالعناصر الموضوعية المشتركة مثل اللغة والدين والتاريخ والعادات والمؤسسات [20].

وبهذا المنظور العام تمثّل خارطة العالم السياسة الراهنة بعد تاريخ شهد قيام إحدى وعشرين حضارة رئيسية لم يتبق منها إلاّ سبع أو ثماني حضارات كبرى تسكن العالم اليوم : الحضارة الغربية والكونفوشيوسية واليابانية والإسلامية والهندية والسلافية والأورتودوكسية والأمريكية اللاتينية

(19) نفسه، ص 18.

(20) نفسه، ص 19.

وربّما الحضارة الإفريقية. أمّا الخصام مستقبلا فإنّه سيظهر حادّا على الخطوط الثقافية الفاصلة بين مختلف هذه الحضارات [21].

وعلى هذا الأساس لن تقتصر التكتلات الإقليمية الكبرى على الاقتصاد والسياسة والقوّة العسكريّة قصد الدفاع المشترك لتركيز بنائها الخاص، وإنّما تعود فكرة التكتّل إلى الجامع الحضاري دون نفي التعدّد الثقافي. ذلك هو معنى نحن، نواة تستقطب عددا من الدوائر في منظومة موقعية واحدة تحدّ بالمكان والتاريخ واللغة والدين والتراث الفكري والفني المشترك، نسبة إلى مختلف الفنون، والواقع الواصل بين مختلف الكيانات الثقافية داخل المنظومة الحضارية والمستقبل المشترك. أمّا الآخر فهو تلك الحضارات الأخرى القريبة بمعنى المجاورة والبعيدة مكانا ولعلّها القريبة فكرا وروحا. وكما تتغاير الحضارات بـ نحن الخاصّ المختلف فإنّها تتواصل عند محاولة تفكيك نحن المتعدّد تبعا لمختلف الأبنية الحضارية.

2) سؤال الخصام : نحن والآخر والسناريو الممكن للحروب القادمة

إنّ توقّف الحروب أو انتهاء التاريخ، بلغة فوكوياما، هدف بعيد المنال لعدد من الأسباب، أوّلها الفروق الأساسية بين الحضارات تاريخا وثقافة وتقليدا ودينا على وجه الخصوص، وثانيها التداخل بين الحضارات بعد هجرة الملايين إلى البلدان الأوروبيّة للشغل وتفاقم الاختلافات حدّ العداء المباشر أحيانا بين المهاجرين والسكان الأصليين، وثالثها رفض انتهاج سبيل التماثل في عمليّة التحديث الاقتصادي والتغيير الاجتماعي في مختلف بلدان العالم واللواذ بالدين لملء الفجوات الناتجة عن هيمنة النظام الاقتصادي الواحد، ورابعها تدخل الكيانات غير الغربية لمحاولة تشكيل العالم بمنظور مختلف عن السائد الغربي، وخامسها نزوع الحضارات عادة إلى الحسم عند التواصل بعيدا عن أنصاف الحلول، فالمرء قد يكون نصف فرنسي أو نصف عربي بل حتى مواطنا في بلدين في الوقت

(21) نفسه.

نفسه، لكن من الصعب أن يكون نصف كاتوليكي ونصف مسلم [22]، وسادسها ظهور النزعة الإقليمية الاقتصادية، وفي ذلك دعم للوعي الحضاري كأن تدرك الجماعة الأوروبية على سبيل المثال المشترك الثقافي استنادا إلى المسيحية ولا تسمح بانضمام تركيا إلى السوق الأوروبية المشتركة وإلى الوحدة الاقتصادية التي قطعت اليوم أشواطا كبرى في التحقّق.

وإذا العولمة بهذه القراءة الحضارية مجال آخر قادم للخصام. إنّ جهود الغرب لدعم قيمه المتعلّقة بالديمقراطية والليبيرالية كقيم عالمية والحفاظ على هيمنته العسكرية ودعم مصالحه الاقتصادية تولّد ردود فعل مضادة من قبل الحضارات الأخرى [23]. إلاّ أنّ هذا الخصام يتخذ له شكلين أساسين، فهو الصراع داخل المناطق الحدودية بين الحضارات، وهو التنافس إجمالا في المناطق الأخرى بدافع الرغبة في مزيد امتلاك القوّة العسكرية والاقتصادية بمجموع قيم دينية وسياسية تحلّ مقام الإيديولوجيا سابقا.

3) الخطوط الكبرى بين الحضارات

بدأت الخارطة الكونيّة تتغيّر منذ توقّف الحرب الباردة. فشهدت أوروبا رغم وحدتها الجغرافية والاقتصادية. انقساما بين المسيحية الغربية والمسيحية الأورتودوكسية والإسلام. وبذلك حلّ الستار المخمليّ للثقافة محلّ الستار الحديدي للإيديولوجيا باعتباره أهمّ خطّ للتقسيم في أوروبا. وكما توضح ذلك الأحداث في يوغسلافيا فهو ليس خطّ اختلاف فحسب بل يبدو أحيانا خط نزاع دموي أيضا [24].

---

(22) نفسه، ص 21.

(23) نفسه، ص 23.

(24) نفسه، ص 24.

والفاصل بين الحضارتين الغربية والإسلامية قائم منذ ألف وثلاثمائة سنة، وقد اتّخذ أحيانا عديدة شكل التغالب العسكري وليس في تقدير هاتنغتون أن ينحسر بل قد يصبح أكثر خطرا [25].

ولعلّ من أهمّ الأمثلة اليوم على هذا الصراع في المناطق الحدودية بين الإسلام والمسيحية العنف المتكرّر بين الصرب والألبان والعلاقات الحرجة بين البلغار والأقلّيّة التركيّة والمذابح بين الأرمن والأذربيجانيين والعلاقات المتوترة بين الروس والمسلمين في آسيا الوسطى، كما يتّضح الخصام في الاتّجاه الآخر بين الحضارتين الإسلامية والهندية بما ينشأ بين الحين والآخر من صراع دمويّ بين المسلمين والهندوس.

فتتقارب الحضاراتِ وتتباعد في ضروب شتّى من التواصل والانفصال كأن يتعاطف الرأي العام الغربي مع المسلمين الألبان ضدّ الصرب مقترفي عديد المذابح في حين يكتفي بالتعبير عن القلق تجاه هجمات الكروات على السكان المسلمين. وهو لا شك تقارب بين الحضارتين الغربية والإسلامية في اتّجاه وتباعد بين الحضارتين الغربية والسلافية الأورتودوكسية في الاتجاه الآخر. وقد ينقلب التقارب إلى تباعد أو العكس حينما يقدّر نحن أو يحدس خطرا مّا قريبا أو خلاف ذلك.

إنّ القرن القادم، بناء على تمثل خارطة الحضارات الكبرى اليوم، سيشهد نزاعات حادّة بل قد تشهد الحضارة الواحدة صراعات في الداخل ولكنّها ستظلّ محدودة في الزمان والمكان عكس المواجهة بين حضارة وأخرى. فالحرب العالميّة الأخيرة إذا ما نشبت ستكون في تقدير هانتغتون حربا بين حضارات [26]. فلا معنى إذن لحضارة كونيّة واحدة لأنّ العولمة مشروع يفترض تبديد مختلف الحضارات وصهرها في كيان حضاري واحد، وذلك ما يستحيل حدوثه عاجلا أو آجلا.

---

(25) نفسه، ص 25.

(26) نفسه، ص 32.

لا شك أنّ السيطرة الاقتصادية والعسكريّة واضحة للغرب إلاّ أنّ الأفكار الغربية لا يمكن لها التغلغل داخل الأبنية الذهنية والمجتمعية لبلدان الحضارات الأخرى. فالأفكار الغربية عن الفردية والليبيرالية والدستورية وحقوق الإنسان والمساواة وحكم القانون والديمقراطية والأسواق الحرّة وفصل الكنيسة عن الدولة ليس لها عادة جاذبية كبيرة في الثقافات الإسلامية والكوفوشيوسية واليابانية والهندوسية والبوذية أو الأورتودوكسية [27].

4) خارطة العالم الجديدة

إنّ البلدان التي تتركب من شعوب تنتمي إلى حضارات مختلفة مهدّدة أكثر من ذي قبل بالتقسيم والبلدان الأخرى القائمة على الحدود الكبرى الفاصلة بين الحضارات، كالمكسيك وروسيا وتركيا على سبيل المثال لا الحصر، تعدّ أوطانا مهدّدة أيضا اليوم أو غدا بالتفكك. لذلك يشهد العالم ظهور خارطة جديدة هي الآن بصدد التكوّن بسبب تهدّم أوطان وميلاد أوطان، أو قد تسعى أوطان حدوديّة مهدّدة بالانقسام إلى حلول إقليميّة كما هو الشأن بالنسبة إلى تركيا بعد انهيار الاتّحاد السوفياتي وتغلّق الآفاق نحو الانضمام إلى المجموعة الأوروبية، فقد تصبح زعيمة سبعة بلدان في تقدير هانتغتون تمتدّ من حدود اليونان إلى حدود الصين. فتتزامن إذن الصراعات الحدودية والتنافس بين الحضارات الكبرى، كأن يتركز بالخصوص النزاع بين الغرب والدول الكونفشيوسية والإسلامية إلى حدّ كبير على الأسلحة النووية والكيمياوية والبيولوجية والصواريخ البالستية وغيرها [28].

وإذا الخارطة الكونية الجديدة الممكنة مسكونة بقوى عسكرية متقاربة عُدّة وعددا إذ يشار إلى تنامي القوّة العسكرية الصينية وعديد القوى المجاورة لها.

---

(27) نفسه، ص 33.

(28) نفسه، ص 38.

ذلك هو المشهد الكوني في القرن القادم كما يتمثله صامويل هاتنغتون. ويمكن إجمال ملامحه كالآتي :

* يحلّ النزاع بين الحضارات محلّ الأشكال الإيديولوجية المتعارف عليها سلفا.

* يتحوّل الصراع من داخل الحضارة الواحدة (الحضارة الغربية) في سيادة العالم إلى خصام معلن بين الحضارات يتّخذ له أشكال التنافس أو الصدام حينما يتعلّق الأمر بالحدود المباشرة. ويتردّد الوصف بين التسليم بالصراع والقول بالتعايش نتيجة ظهور تكتّلات إقليمية وأقطاب قوى متعادلة تقريبا بعد سيادة القطبين ثمّ القطبية الواحدة.
* تتركز سياسة عسكرية كونية خاضعة لقانون التوازن كالحدّ من توسّع القوّة العسكرية للدول الإسلامية والكونفوشيوسية مع تخفيض القدرات العسكرية الغربية.
* تُستغلّ الخلافات والنزاعات بين الدول الكونفشيوسية والإسلامية لضمان التوازن وتأمين المصالح الغربية داخل هذه المواطن وفي العالم بأسره،

أنّ أهمّ نتيجة أفضى إليها رسم المشهد الكوني مستقبلا، بمنظور صامويل هانتنغتون ذلك الدحض البيّن لفكرة الحضارة العالمية الواحدة. فلن تكون هناك حضارة عالمية بل عالم يضمّ حضارات مختلفة ينبغي أن يتعلّم كلّ منها التعايش مع غيره [29].

د - سؤال الحرية والهوية والاختلاف : آفاق أخرى للبحث

تبيّن لنا بناء على السابق أنّ التفريد يقابل التجميع عند إثارة الجدل بين ماركوز وفوكوياما. كما يقابل النفي الإثبات. فينكشف وجهان متضادّان للديمقراطية الليبيرالية، بين نقدها في اتّجاه والانتصار لها دون

---

(29) نفسه، ص 41.

قيد أو شرط في الاتّجاه الآخر. وتتولّد في الأثناء فكرة الحريّة، حريّة الإنسان في أن يكون فردا بحقّ الاختيار، وحريّة الشعوب في تقرير مصيرها وحريّة الأمم في الوحدة والتقدّم.

وإذا الديمقراطية الليبيرالية في نقد ماركوز وجه آخر للاستعباد يحدّ في ظاهر التحليل بالمجتمع الواحد، ويمكن أن يتّسع نفوذه بالخارطة الكونية. فتتساوى الديمقراطية الليبيرالية والكليانية في ممارسة التسلّط والتجميع الرافض لأي تفريد بشكلين مختلفين : فرض الامتثال علنا أو الإيهام بحقّ الاختيار ولا اختيار.

إلاّ أنّ وجها للاتفاق يظهر جليّا عند الحديث عن التكنولوجيا إذ لا معنى ولا إمكان للرجوع إلى ما قبل عصر التكنولوجيا، فهي الضامنة لممارسة الإنسان سيادته على الطبيعة وهي السبيل المؤدية إلى تاريخ انتهاء الحروب إذا ما توسّلت بالأخلاق وتوزعت داخل كتل إقليمية بإنشاء ضرب من التوازن بين مختلف القوى يزيل نظام القطبية الثنائية أو الواحدة.

كائن حرّ وتكنولوجيا متحرّرة تكون في خدمة الإنسان إذا تجمّعا كان بدء الخروج من النفق.

وكائن مستعبد بنقيض الحريّة أو باسم الحرية ذاتها وتكنولوجيا سجينة رغبة امتلاك الآخر أو إفنائه إذا استمرّا في التواصل كان التوغّل في ليل المتاهة.

وبين الإنسان الأخير كما تَمثّله فوكوياما والإنسان المتعدّد في تقدير هانتنغتون، بانتصار واضح للحضارة الغربيّة على الحضارات الأخرى، وبين معنى الحرّية الإنسانيّة وحقّ الأفراد والشعوب والأمم في الاختلاف يظهر مفهومان للعولمة : عولمة التماثل والهيمنة الاقتصادية والعسكرية، وعولمة الاختلاف والتعدّد، يكون بها التواصل والتعايش والتكامل والتناوب في ريادة العالم.

وبهذا المنظور الثاني للعولمة تثار أسئلة نحن العربي الإسلامي راهنا :

* بم يُحدّ ثقافةً وحضارةً، بعيدا عن المفهوم الساكن للهوية ؟

* كيف يحوّل إرثه الثقافي والحضاري إلى تراث فاعل في راهن الوجود ؟

* كيف يعي موقعه داخل خارطة العالم الجديدة في موفى هذا القرن وفي العقود الأولى من القرن القادم ؟

* كيف ينتصر لثقافة الحريّة ؟

* كيف يحقّق تقدّمه الاقتصادي والاجتماعي ؟

* كيف ينجز ثورته الثقافية والتكنولوجية ؟

* كيف ينجز وحدته الإقليمية ؟

الآخر من نشيد رولان إلى فولتير

الأستاذ الطيب بن رجب (*)

إنّ الشعوب لكالأفراد تصاب بما يصاب به هؤلاء. فتصاب بأمراض هي نفسها التي تصيب الكيانات الفرديّة. وهي إذا ما أخذت في النهوض وكانت معافاة نزعت إلى الانفتاح. أمّا إذا بلغت أوج ذلكم النهوض آلت في غير ما حاجة إلى غيرها. فيكون قد بلغ بها أمر نرجسيّتها حدّا لم تعد معه قادرة على ذلك الانفتاح الأوّل. فهي لا ترى غير نفسها. وإنّما هذا حال الشعوب المتحضرة عامّة. أمّا باقي الشعوب فقد ظلّت على حالها من الانغلاق على نفسها لأنّ الأساس المادي للنهوض لم يتوفر لها بحكم الصعوبات الموضوعية الطبيعيّة خاصّة، تلك الصعوبات التي كبّلتها فظلّت على حالها البدائي إلى حدّ العصور الحديثة. فانظر في الحضارة العربيّة الإسلاميّة على سبيل المثال تر حالا من الانفتاح في أوّل أمرها وقد مثله الجاحظ وحالا من الانغلاق مثلته المؤسسة الدينيّة منذ القرن الرابع للهجرة. بل لقد استفحل بها أمر نرجسيّتها. فانتقلت من انحطاط إلى انحطاط حتّى اصطدمت بواقع جديد آلت فيه موضع احتلال من قبل تلك الشعوب الّتي كانت تتعامل معها على أنّها دونها بالضرورة في كلّ شيء. وإنّ الشعوب لتمرّ من حال إلى حال ومن دور إلى دور ومن انغلاق فانفتاح إلى انفتاح فانغلاق. وحسب ما هي فيه من حال نلفيها تتعامل مع غيرها من الشعوب تعاملا مخصوصا. وإنّي لمتصدّ لهذا

(*) كلية الآداب والعلوم الإنسانية بصفاقس (جامعة الجنوب صفاقس - تونس).

الموضوع من خلال مثال ملموس. يخصّ الفرنسيّين كيف نظروا إلى جيرانهم المسلمين في الجنوب أو في الشرق وكيف كانت نظرتهم إليهم تتغيّر من عصر إلى عصر. وإنّي لمتصدّ له من خلال عمل أدبيّ يعكس ككلّ الأعمال الأدبيّة الرؤية العميقة للأمور في بعدها النفسي والحضاري والاجتماعي متمثلا في أوّل عمل ملحمي فرنسي ألا وهو نشيد رولان [1] (La chanson de Rolland). ثمّ أرصد التطوّر الذي حصل في تلكم الرؤية وذلك من خلال بعض الأعمال الأدبيّة وغير الأدبيّة في القرن الثامن عشر أي في عصر التنوير أو على الأخصّ من خلال بعض الأعمال الأدبيّة لرأس التنوير الفرنسي فولتير.

1 ـ نشيد رولان (La chanson de Rolland)

هذا النشيد هو أوّل عمل ملحمي فرنسي خالص وقد كتب باللغة الأنجلو نورمندية (Anglo-Normand) بعد سنة 1080 أو على الأرجح حوالي سنة 1100 حين بدأ التحضير للحملات الصليبيّة على الشرق. وهو لعمري أثر شعبي كأغلب الملاحم يشبه إلى حدّ بعيد في روحه «الهلالية أو تغريبة بني هلال» ويعكس منطق التفريق الديني بين البشر. فكلّ ما عدا الذات هو كافر. والصراع هو على الدوام قائم بين الذات وبين الآخر ذلك الكافر الذي يستحقّ أن تلحق به اللعنة. وإنّما الروح الديني الشعبي هو الذي يحكم رؤية الشعوب للآخر في فترات التدهور والانحطاط. وتدور أحداث النشيد في عهد الملك شارلمان (742 ـ 840 م) أي في النصف الثاني من القرن الثامن بينما كان ظهوره في أواخر القرن الحادي عشر ممّا سيجعله يتلوّن بروح التعصّب الصليبي. وليس تأخر ظهوره غريبا. ففي الغالب يظهر هذا النوع من الأعمال في عصور لاحقة.

---

(1) لن أذكر رقم الصفحات في الشواهد بل سأذكر رقم المقطع الملحمي وهو الرقم الأول ثمّ بعد المطّة رقم الأبيات المستشهد بها وهكذا يمكن للقارىء أن يعود إذا أراد ذلك إلى مختلف الطبعات.

فقصص سيّدنا علي ورأس الغول ظهرت، ونمت كذلك في عصور لاحقة وتلوّنت بروحها.

* القاعدة التاريخيّة للنشيد : لقد استغلّ شارلمان خلافا جدّ بين عبد الرحمان الأول أو الداخل (731 - 788 م) مؤسس الدولة الأموية في الأندلس وبين أحد ولاّته. فهبّ في ربيع عام 778م لمساعدة هذا الأخير. فتجاوز جبال البيرنيه بجيشين كان هو على رأس أحدهما. فاحتلّ بنبلونة (Pamplune). ولكنّه انهزم على أبواب سرقسطة. ثمّ وقد بلغه خبر تمرّد السكسون عاد أعقابه، غير أنّ مؤخرة جيشه تعرّضت لهجوم من قبل بعض الجبليّين المسيحيّين من الباسك والجاسكون وليس من قبل المسلمين كما في النشيد، وذلك في 15 أوت 778 فأبادوها. وكان من بين الذين قتلوا الدوق رولان. أمّا الحملة تلك فلم تدم سوى نحو من أربعة شهور أو خمسة على أقصى تقدير في حين أنّها دامت سبع سنوات في النصّ الملحمي. وليس لنا أن نستغرب هذا. فعادة ما تكون القاعدة التاريخية التي تنهض عليها هذه الآثار قاعدة ضعيفة بل واهية. وسيصبح ذلكم الرقم أكبر في ملحمة أخرى ظهرت في القرن الثالث عشر وهي «غي دي بورغونييه» (Guy de Bourgogne) وسيبلغ سبعا وعشرين سنة.

* **صورة المسلمين في النشيد** : كيف كانت ؟

1 - أوّلا هم أتباع محمد فهم محمديون. أمّا لفظة مسلم فلم تذكر إطلاقا. وهم «سرزان» (Sarrasins) وهي كلمة جاءت من العربية وبالتحديد من كلمة شرقي. فهم إذن شرقيّون في مقابل غربيّين ممّا يعكس جهلا تامّا بالآخر. وهم كذلك دون تفريق عرب وترك وفرس وزنوج ومور وقرطاجنيّون وبل أثيوبيّون لافرق بين هؤلاء جميعا من حيث العرق ولا اللون ولا الموطن. ولكن الأخطر من ذلك كلّه هو الجهل بعقيدة هؤلاء «الشرقيّين» فهم «كفرة» بل «مشركون» . إنّهم إذن لا يعرفون - أي عموم من ينتسبون إلى الرأي العام - أنّ المسلمين موحّدون

مثل المسيحيّين. ولا يعكس ذلك جهلا فحسب، بل يعكس الطابع الشعبي لهذه الملحمة. فهؤلاء الشرقيّون كفرة يعبدون ثلاثة آلهة هم محمد نفسه وترفقان Tervagant وأبولين Apollin يقول النشيد :

إنّ المدينة هي بيدي الملك مرسيل عدو الله، إذ إنّه يخدم محمد وأبولين (المقطع 7،8.1) [2].

ويقول :

وكان هنالك عرش من العاج. ويأخذ مرسيل يعرض أمامه كتابا فيه تقرأ مذهب محمد ومذهب ترفقان (المقطع 47 - 609,610,611).

ويقول :

وأقيم تمثال لمحمّد على أعلى برج فأخذ الوثنيّون يتضرّعون إليه ويعبدونه (المقطع 68 ـ 852،853).

ثمّ إنّ صورة هذا «السرزان» تبدو دائما قبيحة بل بشعة تثير نفورا وكراهية بل حقدا وازدراء. فهذه صورة أحد أبطال المسلمين «أبيسم» قد رسمت على هذا النحو :

يقول النشيد :

وفي الصف الأوّل كان ثمّة شرقي يركب جواده هو أبيسم وهو أشدّ سائر فرقته خيانة. فهو ملوّث بالرذائل وكبرى الآثام ولا يعتقد في الربّ ابن مريم القديسة. وهو إلى ذلك أشدّ سوادا من القطران الذائب. وهو يحبّ الخيانة والقتل أكثر من حبه لكل ذهب قاليسيا. ولا أحد رآه مرّة يمرح ويضحك... (المقطع 173 ـ 1975، 1470)

وهذه هي صورة العدوّ الكافر الوثني، وحتّى إذا كان شجاعا وكان محلّ مدح فللضرورة الملحميّة. يقول النشيد عن أبيسم نفسه :

---

(2) - Pierre Jonin, *Mosaic*, VIII.41,1976

ولكنّه كان هماما مفعما بالجسارة (المقطع 1473 ـ 1976).

وحين هزم المسلمون، صوّرهم النشيد في صورة وثنيّين سذج قد غضبوا على آلهتهم فعمدوا إلى تكسيرها تماما مثلما تصوّر بعض الأفلام عندنا الجاهليّين، علما أنّه لم يوجد في التاريخ بأسره شعب أو أمّة أو مجموعة بشريّة تقول بأنّها وثنيّة كما لا يعكس الشعر الجاهلي مثلا في شيء التصوّر السائد عن وثنيّة الجاهليّين. إنّ هذا النوع من الصور يكون دائما من صنع الأعداء يقول النشيد :

وهرعوا إلى قبو معبد أنّى يوجد الربّ أبولين فهزأوا منه علنا وأوسعوه شتائم مقذعة : «أيّها الربّ الخبيث لماذا ألحقت بنا مثل هذا العار؟ لماذا تركت مَليكَنَا يُصْرَعُ ؟ فمن خدمك أحسن خدمة ،ثمّ قابلته بجزاء منكر».

واقتلعوا له فزاعته وتاجه وشنقوه من يديه في دعام، وطرحوه أرضا تحت أقدامهم وضربوه وحطّموه بضربات من هراوات غليظة. أمّا ترفقان فقد اقتلعوا له أيضا عقيقته الحمراء. وأمّا محمد فقد ألقوا به في خندق أنّى عضته الخنازير والكلاب وداست عليه (المقطع 187 ـ 2580 ـ 2591)

ولن أقف عند هذه الروح الملحميّة الشعبيّة، ولكن لا بدّ لي من التأكيد على أنّ هذا النوع من الأدب شبيه ببعضه البعض لدى سائر الشعوب في انغلاقها، علما بأنّ الطابع الغالب على الحضارات القديمة هو الانغلاق عدا بعض الأمم التّي عرفت انفتاحا حضاريا بسبب ما كانت تقوم عليه من دعائم اقتصاديّة تتمثل في النشاطات التجارية العابرة التي مكنتها من التعامل المنفتح مع الحضارات الأخرى.

2 ـ اسماء المسلمين :

من اللافت للنظر أنّ اسماء المسلمين ليس فيها اسم واحد إسلامي أو عربي غير محمد Mohomet. ولقد نحت مؤلفيها النشيد سواء كان فردا

أو جماعة اسماءهم بطريقة يكون فيها غالبا الجرس غير عادي أو يكون موحيا بالشرّ والكراهية والنفرة. بل كانت اسماؤهم في بعض الأحيان غريبة المنسب مثل بريّامون Priamon وهو اسم ليس بعربيّ بل إنّه يعود إلى التاريخ اليوناني القديم (L`antiquité grecque). وهذه أمثلة على ما ذكرت من أمر صياغة تلك الاسماء :

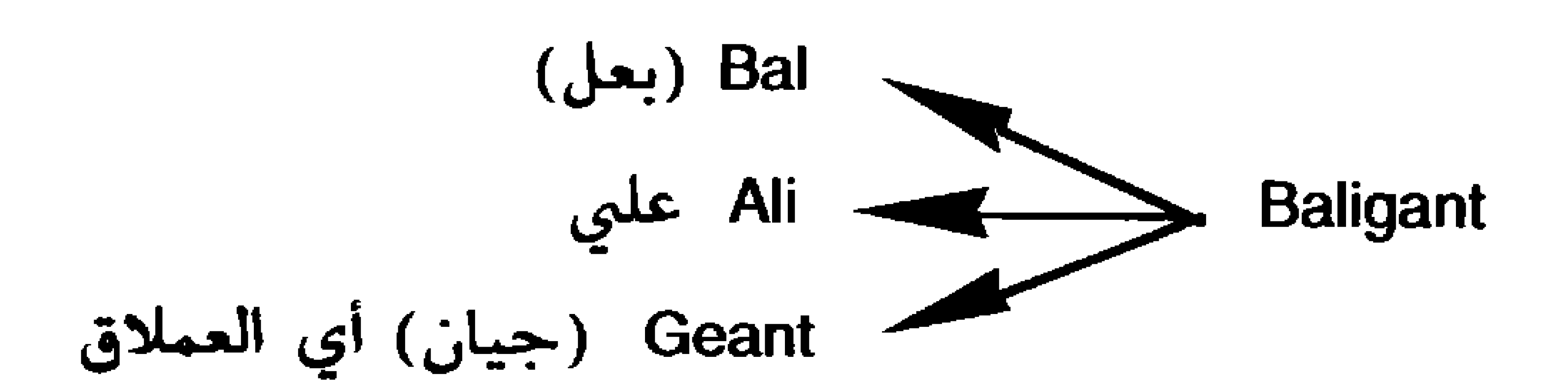
- الطريقة الشعبيّة في الصياغة : لفظ Corsalis يتّصل بلفظة Corps أي الجسم ويوحي بكبر الجثة أو الجسامة. استعمال السابقة Mal (مال) وتعني الشرّ وما إليه مثل الخبث وغيره Malpramis (مالبراميس) Malquiant (مالكيان).

ومن أطرف الاسماء في هذا المعنى Malbien المؤلف من Mal (مال) كما ذكرنا ومن Bien (بيان) بمعنى الخير أي إنّ الاسم هو (شرخير)

معنى النفاق والخداع مثل Falsaron

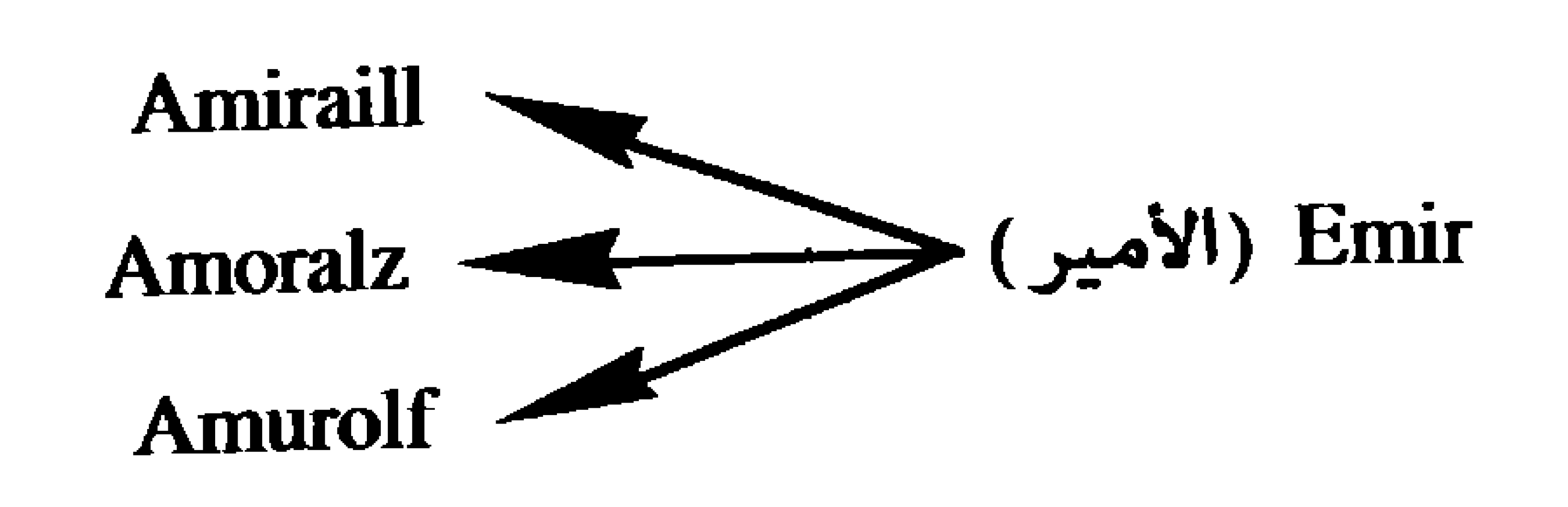
معنى آخر كالسمرة Valdabrun (فالدبران) وبران Brun معناها أسمر.

ويندر أن نجد عنصرا عربيّا يتسرّب إلى هذه الأسماء مثلما نجد في اسم الأمير Baligant (باليقان)



أو في L`algalife أي الخليفة ولكن من دعي بخليفة لم يكن خليفة بل كان عمّ الأمير مرسيل (Marsile) أمير سرقسطة.

أو في الألفاظ التي أدّى بها النشيد لفظ الأمير :



فهي جميعا توحي بالأمير مع نهايات غامضة لغويّا. بل وثمّة من الأسماء ما يعود إلى التاريخ اليهودي وإلى العهد القديم بالذات مثل Aeloroth. ونادرا ما يكون الجرس يوحي بكلمة عربيّة مثل ألفعان Alphaan ولكن زيادة على ذلك تبقى ملامح المسلم غير واضحة. بل هي ملامح أوروبيّة أكثر منها ملامح شرقية. فشعر Blancandrin - وهو مسلم - أبيض دون أن يعني النشيد بذلك شيب السنّ. أمّا Jarofleu جورافلو وهو ابن الأمير المسلم مرسيل فهو أشقر.

وأمّا ألقاب المسلمين فعدا (الأمير) و(الخليفة) فإنّما هي ألقاب غريبة على الثقافة العربية الإسلامية فهم دوقات وكونتات (Ducs et Contes).

وأمّا الأماكن الجغرافية فالخلط فيها هو القاعدة. فمرسيل استنجد بباليقان أمير بابل. يقول النشيد :

«وجدد مرسيل نداءاته إلى باليقان أمير بابل الذي ما لبث أن وصل على رأس أسطول قوي».

ولكنّ النشيد يذكر في أحيان أخرى أنّ هذا الأسطول جاء من الإسكندرية. ولقد وصل الخلط حدّ ذكر أسماء لم يتبيّن لها الدارسون حقيقة مثل الفريري وكذلك لم يتبيّن لها المترجمون رسما. يقول النشيد في هذا المقطع شديد الخلط :

ثمّ ماذا يا ترى ؟ فمرسيل لاذ بالفرار. أمّا عمّه مارقانيس فبقي وهو صاحب قرطاج والفريري وقرماليا وأثيوبيا، الأرض اللعينة. إنّه يملك على جنس السود ذوي الأنوف الكبيرة والآذان العريضة.

إنّ الصورة لقاتمة والكره لمستحكم. وليس ثمّة ما يثير الإعجاب لدى الطرف الآخر أو ليس ثمّة ما هو مغر غير صورة «إسبانيا المشرقة الرائعة» (4. 58) (La brillante, la belle Espagne) بثرائها الفاحش الذي تناقله الركبان، والبادي في كلّ شيء، في القصور وفي المساجد، في الأسلحة وفي نفائس القنى. يقول بييرجونان : «إنّ الأوصاف التي وصفت بها المساجد والقصور (في نشيد رولان) تلك التي تناقلها الكثير ممّن شاهدوها تبقى على كلّ حال قريبة من واقع الأمور»[2].

ولكن رغما عن هذه الصورة المشرقة فالموقف يبقى منغلقا، بل إنّ هذه الصورة نفسها تؤكده أيّما تأكيد، غير أنّ ما عكسه النشيد من موقف منغلق لا ينبغي أن يخفي علينا أنّ علماء الغرب كانوا على اطلاع على ما حصل من تقدّم في الشرق وفي الإمبراطورية العربية الإسلامية وخاصّة في مجال العلوم يقول فولتير نفسه : «وأخيرا كان لابدّ للمسيحيّين منذ القرن الثاني المحمدي أن يتعلموا على المسلمين»[3] ويقول أيضا : «ومنذ القرن الثاني للهجرة أصبح العرب أساتذة أروبا في العلوم وفي الفنون بالرّغم من أنّ عقيدتهم تبدو مناوئة للفنون»[4].

2 ـ تطوّر الرؤية :

لقد كانت الإمبراطورية العربيّة الإسلاميّة أحد المنابع الكبرى للثقافة الغربيّة باعتراف العلماء الغربيّين وباحثيهم. ولقد كان هذا التأثير واقعا من طرق ثلاث :

1) اللاتينيّة الوسيطة. لاتينيّة الأطباء والصيادلة والكيمياويين والرياضيين وعلماء الفلك وغيرهم.

2) إيطاليا والتجارة في جنوة والبندقية

(2) Pierre Jonin, *Mosaic*, VIII.41,1976.

(3) Voltaire, *Essais sur les moeurs*, GF,p.268

(4) Voltaire, *Essais sur les moeurs,p.261*.

3) إسبانيا حيث استقرّ «المور» (Maures) أي المغاربة من القرن الثامن الميلادي إلى القرن الخامس عشر وأسسوا حضارة متميّزة.

وفي فرنسا بدأ الاهتمام بالشرق عموما في القرون الوسطى فلقد أسّس البابا إنّوسنت الثالث (Innocent III) كرسي اللغة العربيّة في جامعة باريس وذلك في بداية القرن الثالث عشر ميلادي. ثمّ بعد أربعة قرون أخذ لويس الرابع عشر (1638 ـ 1715م) يشجع على تعاطي الدراسات الشرقية. فأسّس كرسي اللغة السريانية والدراسات الشرقية في كوليج فرنسا Collège de France .

ولقد قوّت من هذا الانجذاب نحو الشرق ثلاثة عوامل :

1) ظاهرة التبشير والمبشرين وخاصّة منهم المدعوين بـ (Les capucins du pére Joseph) وهم الكبوشيون من أتباع الأب يوسف.

2) متطلبات التجارة الدولية

3) نزعة البحث عن الأصول في الشرق وذلك بداية من النهضة.

ولكن رغما عن ذلك فاتّصال الفرنسيّين بالشرق لم يصبح مباشرا إلاّ في غضون القرن السابع عشر. وذلك عن طريق الرحّالة الفرنسيّين الذين وفّروا شهادات ثمينة للكتّاب والفلاسفة والمؤرخين. وأذكر منهم : جان ـ بابتيست طافارنيي Jean-Baptiste Tavernier (1605 ـ 1689) وكتابه «الرحلات الستّ» الذي صدر بباريس سنة 1681. وجان شاردان Jean Chardin (1643 ـ 1713) وقد نشر سنة 1711 «الرحلة إلى فارس والهند الشرقية» Voyage en Perse et aux Indes orientales . وقد ظهر سنة 1747 كتاب ينقل عددا كبيرا من الروايات والحكايات الخاصّة بالشرق عنوانه «التاريخ العام للرحلات» (L`Histoire générale des voyages) ونُشِرَ كتاب آخر يتحدث عن

الحضارة الإسلاميّة تحت عنوان ، العادات والتقاليد لدى المسلمين، (Moeurs et usages des Turcs) وذلك سنة 1746. ثمّ كان قد ظهر كتاب ، المكتبة الشرقية، لصاحبه دربولو سنة 1697 (D`Herbelot, Bibliotheque orientale) وهو الكتاب الذي سيستعيره فولتير من المركيز دارجنسون D`Argenson ليكتب كتابه Essai sur les moeurs et sur l`esprit des nations وذلك سنة 1756.

وبالرغم من قصور تلك الكتب عن إدراك كنه الحضارة الشرقية وفهم بعض ظواهرها بتجرّد، فقد وفرت لأوّل مرّة كمّا هائلا من المعلومات الصحيحة والدقيقة التي ستفيد الكتّاب والفلاسفة أيّما فائدة بالرغم من تحفظهم عليها. يقول منتسكيو في الرسالة الثانية والسبعين من الرسائل الفارسية على لسان «ريكا» الذي تحدّث إلى «إبّان» عن دعيّ اعترضه في باريس كيف كان يؤسس كلامه على أقوال الرحالتين اللذين ذكرناهما فيما سلف ـ يقول ما يلي : «وحدّثته عن بلاد فارس ولكن ما إن قلت له أربع كلمات حتّى قدم إليّ تكذيبين أسسهما على نفوذ السيد طافارنيي (Tavernier) والسيد شاردان (Chardin) فقلت في نفسي : (آه يا إلاهي أيّ رجل هذا ؟ سيكون عارفا في الحال بشوارع *إصفهان أكثر منّي)* فما لبث أن اتّخذت لي موقفا فلذت بالصمت وتركته يتحدّث *معنا* في تقريراته» [5].

ولعلّ ماهو أهمّ من ذلك هو ترجمة القرآن وألف ليلة وليلة. فهذان حدثان سيكون لهما تأثير عميق أيّما عمق.

1) ـ القرآن : لقد ترجم القرآن إلى اللاتينيّة منذ القرن الحادي عشر ولكن تلك الترجمة كان القصد منها تشويه نصّه. فكانت أبعد ما تكون عن الأمانة العلميّة [6]. ثمّ لقد ترجم إلى الفرنسيّة من قبل أندري دو رير Andre de Ryer. وعرفت هذه الترجمة عددا كبيرا من الطبعات

(5). Montesquieu, *Letters persannes*, Lettre 72.

(6) Encyclopedie de L'Islam, Coran

بين سنة 1647 وسنة 1775 وكانت مصحوبة بموجز يعرّف بدين المسلمين (Turcs). ثمّ ظهرت ترجمة لاتينيّة ثانية قام بها لويس مرّاكي (Louis Marraci) وذلك سنة 1698. ثمّ أعيد نشرها سنة 1721 مع زيادات وتنقيحات وتعليقات قام بها رينوكيوس (Reiniccius). ثمّ جاءت ترجمة ثانية إلى الفرنسيّة قام بها سافيري (Savery) عن العربيّة مباشرة سنة 1751، ولكنّها لم تكن هي الترجمة التي قرأها طبعا منتسكيو أو بالخصوص فولتير. فهذا الأخير قرأ ترجمة أنجليزيّة قام بها جورج صال (George Sale) وطبعت لأوّل مرّة سنة 1934 في لندن وكان عنوانها كالآتي : The Koran translated in to English and with a preliminary discourse (القرآن مترجما إلى الأنجليزيّة مع توطئة) [7].

2) ألف ليلة وليلة : ولعلّ ما سيترك أثرا أكبر من غيره هو هذا الكتاب الذي سيسحر العقل الفرنسي، ولقد بدأ قالان (Galland) في نشر ترجمة له سنة 1704. ومنذ ذلك التاريخ سيبدأ عهد جديد يتميّز بالولع الشديد بالشرق عموما وسيبدأ الكتاب في استلهامه في أدبهم المكتوب من مسرح وقصّة وشعر. فكتب لوساج Lesage (1668 ـ 1747) *ألف نهار ونهار* *Mille et un jour ou les Indes galantes* معارضا بذلك الأثر العربي ذائع الصّيت. وقد كتب دوفريسي Dufressy (1648 ـ 1724) قبل مونتسكيو كتابا استعمل فيه شخصا أجنبيّا لينقد الوضع السّائد في فرنسا آنذاك وذلك سنة 1705 وقد كان عنوانه *Les amusements sérieux et comiques d'un siamois* ثمّ سيأتي الأثر الرائع غاية الروعة والمتمثّل في الرسائل الفارسية لصاحبها مونتسكيو أستاذ فلاسفة القرن الثامن عشر وذلك سنة 1721 وسيصطنع فيها شخوصا من الفرس عن طريقهم ينقد الواقع الفرنسي دون أن يضرب حضارتين الواحدة بالأخرى. ولعلّ أروع ما تقرأ عن الشرق هذا الحكم المتعلّق بواقع الدولة العثمانيّة المنذر بالأفول رغم أنّ تلك الدولة قد بلغت في القرن الثامن عشر أوجها. يبيّن منتسكيو في الرسالة التاسعة عشرة على لسان

(7) Voltaire, *Essais sur les moeurs*.

«أزبك» كيف وقف على ضعف الاقتصاد من فلاحة وتجارة وعلى تدهور الفنون بما في ذلك الفنون العسكريّة. يقول : «وفي حين أنّ الأمم الأوروبيّة ما تزال تتهذب كلّ يوم نلفيهم ما يزالون على جهلهم القديم» [8]. ثمّ إنّ هذه الدولة لتنهض على الظلم. فالباشوات الذين يحصلون على وظائفهم بمقابل مالـــي يعودون مفلسين إلى مقاطعاتهم «لينهبوها كأنّها بلدان غزو» [8] ويقول : «إنّ هذا الجسم المريض لا يتماسك بنظام سمح معتدل وإنّما بأدوية عنيفة تنهكه وما تزال تتأكله» [8]. ويختم بهذا التنبؤ الذي سيثبته التاريخ لاحقا : «هذه - يا عزيزي روستان - فكرة صحيحة عن هذه الإمبراطوريّة التي ستكون قبل قرنـــين مسرحا لانتصارات أحد الغزاة» [8]. وذلك ما تمّ فعلا. وإنّما هذا شأن الأمم التّي لا تعمل من أجل الرقيّ والتطوّر. فشأنها شأن المريض المتهالك والمتدهور المتدارك. وإنّ نظاما ينهك شعبه بالضرائب لآيل إلى الزوال ونظاما يتعامل مع أجزاء منه بالحصار لمتآكل في وقت قريب.

3) فولتير ونضج الرؤية : أمّا فولتير وإن لم يزر الإمبراطوريّة العثمانيّة مثلما زار بريطانيا فهو حين استسلم للموضة المتمثلة في استلهام الشرق مثل سائر معاصريه، وجد الطريق له ممهدا كما سلف أن بيّنا. ثمّ إنّ فولتير الذي كان يكره القصص قد وجد ضالّته في ذلك القصص المستلهم للشرق. فعمد إلى صبّ أفكاره الفلسفيّة في هذا الشكل الذي هو في ذات الوقت روح ساحر. ولقد كانت الرواية الفلسفيّة إحدى سمات القرن الثامن عشر. لكن قلّ من نجح فيها مثلما كان النجاح حليف فولتير نفسه. ثمّ لقد كانت نظرة فولتير للشرق نظرة تنويريّة بحقّ خالية من التعصّـــب قائمـــة على نقد يعضده الإعجاب. ولقد كان الشرق يتّسم عنده في الوقت ذاته بالـــــــــثبـــات (immobilisme) وبروح التـــقدّم (Le progrés). فهو ثابت باستبداد نظامه السياسي الشرقي. ولكنّه تقدّمي بما له من قيم رائعة تتمثل في التسامح والضيافة والصداقة.

(8) Montesquieu, lettres persannes, lettre 19,

ففي كتابه «تاريخ شارل الثاني عشر» روى مغامرات ملك السويد حين هزمه قيصر روسيا فلجأ إلى الباب العالي. فقال : «ولقد سهر المسلمون (Les Turcs) على ألاّ ينقصه شيء في طريقه ممّا يجعل رحلته رائقة ... فهذا هو العرف الجاري لدى المسلمين. وهو لا يتمثل فحسب في إيفاد السفراء إلى مكان إقامة الأمراء اللاجئين إليهم وإنّما كذلك في توفير كلّ شيء لهم مدّة مكثهم عندهم» [9].

وهو أيضا سيمتدح تسامح العثمانيّين حين يقبلون بوجود كنائس على أرضهم في حين لا يقبل المسيحيّون وجود مساجد عندهم. يقول متحدّثا عن المسلمين في إسبانيا وهم الغالبون : «لم يغال الغالبون فيما تحقّق لهم بالسلاح. فقد تركوا للمغلوبين أملاكهم وقوانينهم وديانتهم مكتفين بالجزية وبشرف القيادة» [10].

أمّا مفهوم الصداقة فيحيلنا على العرب. ويكفي أن تقرأ في المعجم الفلسفي فصل الصداقة لتدرك مدى احترامه لهذه الأمّة. فبعد أن بيّن أنّ الصداقة عقد ضمني بين شخصين حسّاسين وفاضلين، أضاف قائلا : «لقد كان التعلّق بالصداقة أقوى عند الإغريق والعرب منه عندنا. فالقصص الذي تخيّلته هاتان الأمّتان عن الصداقة لرائع. وليس عندنا ما هو شبيه به فنحن نوعا ما جافّون في كلّ ما أمر» [11].

أمّا في قصّته الشرقيّة «زاديق أو القدر» والذي همّ طه حسين أن يجعله صادقا فقد كان إعجابه بالأبطال العرب لا حدود له. فإعجابه بـ «ستوك» وبـ «ألمنى» وحتّى بـ «أربوقاد» قاطع الطريق بيّن واضح. فاسمع هذا المقطع الذي جاء بعد أن أنقذت ألمنى Almona «زديق» من الإعدام. تقول القصّة : «وانقذ زاديق وفتنت ستوك فطنة ألمنى فتنة جعلته يتّخذها له زوجة. ورحل زاديق بعد أن ارتمى تحت أقدام محرّرته الحسناء. ثمّ افترق

---

(9) Voltaire, *L'Histoire de Charles XII*, chapitre 4 et 5.

(1 0) Voltaire, *Essais sur les moeurs*,p.327.

(1 1) Voltaire, *le Dictionnaire philosophique*, article : amitié.

ستوك وزاديق وهما يقسمان على أن يظلاّ مرتبطين بعرى صداقة دائمة، ويتواعدان بأن يشرك من يحصل منهما الأوّل على ثروة كبيرة أن يشرك الثاني فيها» [12].

وحين أصبح زاديق ملكا على بابل دعا فعلا صديقه ستوك ليأتيه من أقصى بلاد العرب مـــع الحسناء ألمنى Almona وذلك ليجعله على رأس تجارة بابل.

فالعرب هم أمّة تجارة مثل الأنجليز في عصر فولتير. والتجارة تسمح بأكثر من جولان البضائع أي بجولان الأفكار. يقول في الفصل الثاني عشر من زاديق : «وأخذ ستوك ذاك الرجل الذي تسكنه الحكمة والذي لم يكن بوسعه أن ينفصل عنه، أخذه إلى معرض البصرة العظيم حيث يلتقي أكبر تجار المسكونة. وكان في معاشرة زديق لأولئك الذين جاؤوا من مختلف الأمصار واجتمعوا في مكان واحد عزاء بيّن، وكان قد بدا له أنّ الكون أسرة كبيرة تجتمع فـــي البصرة» [13] فهل كان العالم قرية واحدة مثلما نقول اليوم ؟ وهل كان مبدأ العولمة البصرة وليس الولايات المتحدة كما نعتقد كذلك ؟

ثمّ إنّ فولتير الرباني لأميل إلى تصنيف الشعوب حسب أعراقهم وليس حسب أديانهم لكنّه أيضا كان يدرك أنّ الدين الإسلامي قد ظهر بين العرب وهم الذين نشروه وخرجوا به من جزيرتهم إلى مختلف أنحاء المـــعمورة، ذلك «أنّ العرب وقد حمتهم صحاراهم وحمتهم شجاعتهم لم يخضعوا أبدا للنير الأجنبي... فهذا الشعب العظيم ما يزال على الدوام حرّا بمثل ما هم أحرار شعب السكيت غير أنّه أكثر تمدّنا منهم». ولم لا يولع فولتير بالعرب ؟ أليس هم «الشعب الأكثر حلما من بين سائر الفاتحين في سائرالأرض» ؟ [14] ثمّ أليس هو المفكر الذي كان العدوّ اللدود

(1 2) Voltaire, *Zadig*, chapitre XIII.
(1 3) Voltaire, *Zadig*, chapitre XII.
(1 4) Voltaire, *Essais sur les moeurs*, p.397.

للتعصّب وكان داعية للتسامح خصوصا في كتابه «مـــــــــــؤلف التسامح» (Traité sur la tolérance) وهو بموقفه هذا سيمهد لفصل «العربيّة» الذي كتبه ديدرو في الموسوعة. يقول فولتير مبيّنا عن موضوعيّة كبيرة وسعة أفق : «لقد فازت اللغة (العربيّة) بأن بلغت كمالها منذ أمد طويل. ولقد استقرّ (نظامها) قبل محمد، ومنذ ذلك الوقت لم يداخلها عليها فساد قط»[15].

وحين كان فولتير وهو عدوّ التعصّب ونصير التسامح يتحدّث عن الإسلام لم يكن مشغولا بالحكم على صحة هذه الديانة أو فسادها. فذلك ليس شأنه. إذ كان يبحث عمّا يمكن أن يمكنه من فهم قوانين التطوّر في إطار رؤية تاريخيّة للتحوّلات والانقلابات التاريخيّة في الدنيا. يقول : «ولست بمقارن دون شك الدين المحمدي بالنصرانيّة، فأنا أقارن بين التقلبات»[16]. ولقد كان صادرا في ذلك كلّه عن روح القرن الثامن عشر وروح التنوير وعن رؤية ثاقبة للظواهر. يقول : «فهذه عادات وأعراف ووقائع مختلفة غاية الاختلاف مع كلّ ما يجري عندنا من شأنها أن تبيّن لنا كم صورة الكون متنوّعة وكم علينا أن نحتاط ممّا دأبنا عليه من الحكم على الأمور بحسب ما لنا من أعراف»[17]. وإنّ ذلك كلّه ليدلّل على تحوّل في الرؤية للمسلمين والعرب في القرن الثامن عشر حمل لواءها فولتير رأس التنوير الفرنسي الذي نبذ التعصّب والروح الديني المذلّ للشخصيّة الإنسانيّة ونبذ روح الاستبداد المدمّر لها. يقول متحدّثا عن هذا التغيير الجوهري في الرؤية : «لم يمرّ قرنان منذ أن كنّا نسمّي هذه الأمم أمم بلاد الشرك بينما العرب والمسلمون والأتراك لا يعرفوننا إلاّ تحت اسم المشركين»[18].

---

(15) Voltaire, *Essais sur les moeurs*, p.268
(16) Ibid, p.553
(17) Ibid, p.259-260.
(18) Ibid, p.245

أمّا القرن التاسع عشر وإن شهد ولعا بالشرق ففي الواقع كان ولعه ذلك ولعا بالغريب الذي يأتي من مناخات أخرى. فلقد كفّ الشرق عن أن يكون مصدر استلهام. ولقد كان ذلك شأن فيكتور هوقو Victor Hugo نفسه في «الشرقيات» (Les Orientales) التي قال عنها : «لقد جاءت من تلقاء نفسها لتطبع سائر أفكاري وسائر خيالاتي». ثمّ لقد كان شأن جيرار دي نرفال Gerard de Nerval في «الرحلة إلى الشرق» (Le Voyage en Orient) وفلوبير Flaubert في صلامبو (Salambo) كما كان شأن غيرهم. وهكذا لم يعد الشرق مصدر استلهام بقدر ما أصبح مصدر كل شيء غريب مستظرف أي مصدر اكزوتيسم (Exotisme).

وهكذا يمكننا أن نخلص إلى أنّ التغير الجوهري في الرؤية إلى الآخر لم يحصل إلاّ مع مطلع النهضة الأروبيّة وبالخصوص في القرن الثامن عشر. وذلك ما كان ناجما عن التطوّر الجوهري الحاصل في تطوّر وسائل الإنتاج وما ترتّب عنها من إنتاج واسع للبضائع وما ستتطلبه هذه من ازدهار في التجارة العالميّة التي ستكون المبدأ في تعرّف الشعوب على بعضها البعض وفي خروجها من انغلاق العصورالقديمة سائرها كما عبّر عن ذلك نشيد رولان إلى انفتاح العصور الحديثة كما رأينا عند فولتير باعتباره رأس التنوير الفرنسي.

L'Elaboration de la Philosophie Arabe (IX^e - X^e) ou la Symbiose du moi et de l'autre

Floréal SANAGUSTIN, GREMMO (*)

.. Je pris un des cahiers que vendait l'enfant
et je vis que les caractères en étaient arabes.
Et comme, bien que je les reconnusse, je ne savais point les lire,
je me mis à regarder si je n'apercevais point quelque Morisque
espagnolisé (aljamiado) qui pût les lire pour moi,
et je n'eus pas grand -peine à trouver un tel interprète.
Cervantès, Don Quichotte de la Mancha.

Comme l'écrit E. Saïd, aucune culture n'est isolée ou pure, mais toutes les cultures sont hybrides, hétérogènes, très contrastées non monolithiques. Cette vérité s'applique tout particulièrement à la civilisation arabo-musulmane qui, après la phase initiale des conquêtes, va entreprendre l'assimilation des textes majeurs de l'Antiquité grecque, mais aussi d'œuvres provenant d'Inde et de Perse ancienne. Aucune des parties de la connaissance liées aux sciences rationnelles n'échappa à ce mouvement intense de traduction : arithmétique, astronomie, géométrie, théorie de la musique; le corpus de la philosophie aristotélicienne (métaphysique, éthique, physique, zoologie, botanique, logique- l'Organon -; les sciences médicales - médecine, pharmacologie, art vétérinaire.

On pourrait même ajouter à ces sciences les sciences occultes (alchimie, astrologie) qui suscitèrent également l'intérêt des traducteurs. Ce processus d'appropriation de savoir constitua, par son ampleur, un phénomène épistémologique unique dans l'histoire de

*) université lyon III (France).

l'humanité. Il ne fut pas le fait du hasard ou la conséquence de l'intérêt de quelques souverains éclairés pour les manuscrits mais, bien au contraire, il s'inscrivait dans ce que l'on pourrait appeler un véritable projet culturel. La philosophie et la logique jouèrent, dans l'idéologie rationaliste que les Abbassides allaient mettre en place, un rôle majeur en favorisant l'élaboration de la théologie dogmatique (kalàm) et en faisant émerger, à côté du donné révélé, un espace de pensée fondé sur l'usage de la raison. (1)

Le mouvement de traduction, qui commença avec l'accession des Abbassides au pouvoir (milieu du VIIIe), représente un phénomène scientifique et culturel de première importance que l'on doit interpréter comme un phénomène social, culturel et idéologique. Ce mouvement s'est étalé sur deux siècles environ; il ne s'agit donc pas d'un phénomène éphémère. Il a été encouragé par l'élite de la société abbasside de Bagdad (califes, princes, vizirs, officiers, secrétaires de l'administration, savants et lettrés, marchands et financiers) et non pas uniquement, comme cela a été souvent écrit, par un groupe particulier (le calife et quelques traducteurs en vue ou quelques mécènes comme les Banu Musa par ex.). Il était soutenu par un large financement régulier impliquant non seulement quelques riches familles de mécènes éclairés, mais aussi l'état et des fonds privés considérables. Disons enfin qu'il a été mené avec une grande rigueur scientifique, une méthode sûre et un souci de l'exactitude terminologique par des traducteurs tels que Hunayn ibn Ishàq et ses collaborateurs (Ishàq ibn Hunayn, Hubays al-A'sam). (2)

---

1) Voir, sur cette question, D.Gutas, Greek Thought, Arabic culture. The Graeco-Arabic translation Movement in Baghdad and Early'Abbàsid Society (2nd- 4th/8th- 10th centuries), Routledge, Londres, 1998, p.1-8; M.Fakhri, Histoire de la philosophie islamique, Cerf, Paris, 1989, p. 25-88; L.E. Goudman, "The Translation of Greek Materials into Arabic" in M.J.L. Young et al. (edit.), Religion, Learning and Science in the 'Abbàsid Period, Cambridge History of Arabic Literature, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, p. 477-497; J.Kraemer, Humanism in the Renaissance of Islam. The Cultural Revival during the Buyid Age, Brill, Leiden, 1992; R.Arnaldez, « Sciences et philosophie dans la civilisation de Bagdad sous les premiers Abbassides», Arabica, vol. 9, 1962, p. 357-373; A.Badawi, Al-Turàt al-yùnàni fil-hadàra al-islamiyya, Maktabat al-Nahda al-Misriyya, le Caire, 1946.

2) G.Troupeau, «Le rôle des syriaques dans la transmission et l'exploitation du patrimoine philosophique et scientifique grec», Arabica, vol. 38, 1991, p. 1-10; Berggren J.L. «IslamicAcquisition of the Foreign Sciences : A Cultural Perspective», The American journal of Islamic Social Studies, vol.9, 1992, p. 310-324; Sabra A.I., «The Appropriation and Subsequent Naturalization of Greek Science in Medieval Islam : a Preliminary Statement», History of Science, vol.25,1992, p. 223-243. Les traductions de textes scientifiques présentaient – et présenteront encore lors des translations vers le latin – des difficultés ; voir à ce sujet D.Jacquart-G. Troupeau, «Traduction de l'arabe et vocabulaire médical latin : quelques exemples», in la lexicographie du latin médiéval et ses rapports avec les recherches actuelles sur la civilisation du Moyen-Age, Colloques internationaux du CNRS, n° 589, Paris,

Ce processus de traduction à grande échelle reflète par conséquent, durant la première époque abbasside, une attitude sociale déterminée à l'égard de la culture allogène, c'est-à-dire de l'Autre. Il répondait aux besoins scientifiques et technologiques de ce temps et illustrait la dynamique intellectuelle initiée par le développement de la civilisation islamique qui englobait, dans une même aire culturelle, des traditions scientifiques et technologiques distinctes (hellénistique, persane, indienne). Ajoutons qu'elle avait aussi intégré le vieux substrat sémitique et mésopotamien. (3)

Un autre fait notable fut que ce mouvement de traduction dépassait les clivages religieux, ethniques, tribaux ou linguistiques. Les traducteurs, leurs mécènes ou leur commanditaires étaient arabes et non-arabes, musulmans et non-musulmans, chi'ites ou sunnites; ils oeuvraient tous dans le sens de l'assimilation de savoirs nouveaux et de la production d'un paradigme scientifique qui s'imposera pour des siècles et sera même transmis à l'Occident médiéval. Ainsi Abu Sahl ibn Nawbaht, un iranien, et Masa'Allah, un juif, assumèrent, avec Ibn Masawayh, déjà cité, des fonctions de médiateurs à la cour abbasside. On doit au premier, qui fut directeur de la bibliothèque de Baghdad sous le calife al-Rasid, la traduction d'œuvres astrologiques du pehlvi à l'arabe.

1. — Les traductions : Il s'agit d'un phénomène d'une importance capitale qui permit à l'Islam, foyer actif de vie intellectuelle de l'humanité à l'époque classique, d'intégrer les apports des cultures qui l'avaient précédé en Orient comme en Occident. Dès avant les conquêtes arabes, un travail considérable de traduction avait été accompli dans les foyers de culture du monde syriaque(Edesse, Nisibe) et perse (Gundishapur). Ces traductions concernaient essentiellement la philosophie grecque, la médecine, l'astronomie, l'alchimie. Le grand nom qui domine cette période est Sergius de Ra's al-'Ayn (m. 536) qui traduisit en syriaque une bonne partie des œuvres de Galien et les œuvres de logique d'Aristote. (4)

1981, p. 367-376; G.Troupeau, «Les problèmes posés par la traduction de l'arabe médical ancien au français moderne», in Meta, vol. 31, Montréal, 1986, p. 11-15.

3) Ibn al-Nadim mentionne les noms de deux traducteurs qui auraient traduit directement du Sanskrit (al-luga al-hindiyya) à l'arabe : Manakah al-Hindi et Ibn Duhn al-Hindi. Cf. al-Fihrist, Dàr al-Ma'rifa, Beyrouth, 1978, p. 342. Voir aussi D.Pingree, «Màshà'Allàh : some sasanian and syriac sources», in G.F.Hourani (éd.),Essays on Islamic Philosophy and Science, State University of New York, Albany, 1975, p. 5-14.

4) H. Hugonnard-Roche, «Note sur Sergius de Res'ainà, traducteur du grec au syriaque et commentateur d'Aristote», in G.Endress-R.Kruk (éd.), The Ancient Tradition in Christian and Islamic Hellenism, Research Shol CNWS, Leiden, 1997, p. 121-143.

Avec la fondation de Baghdad et l'institution du Bayt al-hikma par al-Ma'mun, vers 832, le mouvement de traduction prit une ampleur considérable. La direction du Bayt al-hikma, qui correspondrait à ce que l'on appelle aujourd'hui un lieu ressource, fut confiée à Yuhannà ibn Masawayh (m. 243/857) auquel succéda Hunayn ibn Ishàq (m. 260/873), savant né à Hira d'une famille de la tribu des 'Ibàd. Hunayn fut le plus célèbre traducteur de textes grecs vers l'arabe, par le biais du syriaque le plus souvent. C'est ainsi que s'élabora toute la terminologie scientifique de la philosophie et de la théologie arabes, et cela en quelques décennies seulement; au bout du compte, peu de mots grecs se maintinrent tes quels, comme hayulà (matière première) par exemple. Pour la notion d'existence, les premiers philosophes utilisèrent, à l'instar d'al-Kindi,'ays, puis, par la suite, wugud s'imposa. (5)

Il est impossible ici d'entrer dans le détail des traductions. Beaucoup ne sont plus que des titres mentionnés par Ibn al-Nadim et aujourd'hui perdus. D'une manière générale, le travail des traducteurs a concerné l'ensemble du corpus des œuvres d'Aristote y compris certains commentaires d'Alexandre d'Aphrodise et de Thémisius; et l'opposition entre les commentateurs fut bien connue des philosophes musulmans.'Abd al-Masih al-Himsi (Première moitié du Ixe), ami d'al-Kindi (m. 260/873) traduisit la Sophistique et la Physique et la célèbre «Théologie» dite d'Aristote; Qusta ibn Luqà (m. 912) traduisit les commentaires d'Alexandre d'Aphrodise et de Jean Philopon sur la Physique et, partiellement, les commentaires sur le Degeneratione et corruptione. Il faut, à ce sujet, souligner l'influence profonde de certains ouvrages pseudo-aristotéliciens comme la Théologie attribuée à Aristote et qui est, on le sait, une paraphrase des trois dernières Ennéades de Plotin. Cet ouvrage, qui sera à la base du néo-platonisme en Islam, permet d'expliquer pourquoi tant de philosophes musulmans se sont efforcés de montrer l'accord supposé entre Aristote et Platon. Al-Farabi s'y est employé

---

5) Sur le Bayt al-Hikma et son rôle dans ce processus, voir M.-G.Balty-Guesdon, «Le Bayt al-hikma de Baghdad», Arabica, vol. 39, 1992,p. 131-150. Yàqùt écrit à propos de 'Allàn al-Warràq al-Su'ùbi, «Wa yansahu fi Bayt al-hikma lil-Rasid wal-Ma'mùn wal-Baràmika», Mu'gam al-udabà, Dàr al-Ma'mun, Le Caire, 1936, t.12, p. 191; Ibn al-Nadim, al-Fihrist,op.cit.,p. 340-342. Ibn al-Nadim rapporte des récits relatifs à la connaissance qu'avaient les peuples de l'Orient pré-islamique des sciences rationnelles et de l'effort de traduction.Cf. Fihrist, op.cit.,p. 331-339. Voir aussi le chapitre intitulé «Tabaqàt al-atibbà' al-naqala al-ladin naqalù kutub al-tibb wa gayraha min al-lisàn al-yùnàni ilà al-lisàn al-'arabi wa dikr al-ladina naqalù lahum». Ibn Abi Usaybi'a, Tabaqàt al-atibbà, Dàr Maktabat al-Hayàt, Beyrouth, 1965, p. 279-284. Sur la formation de Hunayn ibn Ishàq et sa méthode, ibid., p. 260-262.

dans son fameux Kitab al-gam'bayna ra'yay al-hakimayn, Aflatun al-ilahi wa Aristu. (6)

Toutefois l'Islam n'a traduit et assimilé que ce qui paraissait nécessaire et, par exemple, a négligé la tragédie ou la comédie grecques qui, relevant de l'affect et de la subjectivité, ne semblaient pas trouver leur place dans les catégories pré-existantes.

2. — Impact de l'introduction de la philosophie et de la logique dans l'essor de la pensée arabo-musulmane

Depuis l'origine, la raison était un concept central dans cette pensée; l'usage de la raison est explicitement recommandé par le Coran où la racine 'aqala est attestée une quarantaine de fois (toutefois le mot 'aql n'y apparaît pas). S'appuyant sur ce constat, Ibn Rushd justifiera l'acte de philosopher et considèrera que hikma et sari'a sont indissociables (7). Les Abbassides, à partir d'al-Ma'mun, vont construire un cadre favorable à l'essor de la pensée philosophique en promouvant une forme de rationalisme qui se manifestera dans toutes les sciences. Le fameux récit de la vision nocturne qu'eut al-Ma'mùn d'Aristote, dans ses deux versions, celle de 'Abdallàh ibn Tàhir et Yahyà ibn 'Adiy, symbolise l'ouverture aux sciences rationnelles des Abbassides (8). Cette attitude est corroborée par Sà'id al-Andalusi (m. 1070) dans son Tabaqàt al-umam lorsqu'il écrit : « Aux débuts de l'Islam, les Arabes ne cultivèrent d'autre science que les sciences du langage, les sciences religieuses et la médecine [...] Le premier entre les Arabes qui cultiva la science fut le second calife abbasside Abù Ga'far al-Mansùr» (9).

Ce soutien à la rationalité s'inscrivait dans un projet idéologique large (recentrage sur la tradition sassanide, idéologie impériale abbasside, relecture des fondements de l'islam, création d'une élite intellectuelle contrôlant les débats religieux etc...). Dans

---

6) al-Fàràbi, Kitàb al-gam' bayna ra'yay al-hakimayn, Aflàtùn al-ilàhi wa Aristù, éd. A.Nader, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1960; Farabi, Deux traités philosophiques : «L'harmonie entre les opinions des deux sages, le divin Platon et Aristote» et «De la religion, ed. trad.D.Mallet, IFEAD, Damas, 1989, p. 55-115; al-Fàràbi, Falsafat Aristùtàlis, éd. M. Mahdi, Beyrouth, 1960; A. Badawi, Aristù 'inda al-'Arab, Wakàlat al-Matbù'àt, Koweït, 1978.

7) Cf.Averroès, Le discours décisif, trad.M.Geoffroy, GF-Flammarion, Paris, 1996, p. 102-105.

8) Cf. Ibn Abi Usaybi'a, Tabaqàt al-atibbà', op.cit., p. 259-260; D.Gutas, Greek Thought, Arabic Culture, op.cit.,p. 97-100.

9) Tabaqàt al-umam, éd.L.Cheikho, Imprimerie Catholique, Beyrouth, 1912, p. 47-48. Voir aussi Ibn Khaldùm, al-Muqaddima, Dàr al-Kitàb al-Lubrani, Beyrouth, 1967, p. 892-893. Cet auteur met en exergue le rôle des califes al-Mansùr et al-Ma'mun dans l'impulsion donnée aux sciences.

une telle perspective, le calife ne pouvait que devenir l'arbitre de la pensée religieuse, d'où la mise en place, sous al-Ma'mùn, de la mihna, puis sous al-Mutawakkil, de la réaction sunnite traditionnelle marquée par l'appui apporté aux Hanbalites [10]. On retrouvera d'ailleurs un schéma idéologique du même type sous les Almohades qui allaient instrumentaliser Averroès dans leur effort de rationalisation de la pensée religieuse dans l'Occident musulman. Ce soutien apporté à l'approche rationnelle se manifestera aussi sous les Bouyides et sous les Fatimides pour d'autres raisons : contexte de conflit entre chi'isme et sunnisme, ouverture du chi'isme à la rationalité, notamment dans l'ismaélisme etc...[11]

L'intégration de ces outils conceptuels nouveaux à partir de l'Autre, c'est-à-dire des Grecs, des Persans des Indiens, eut des répercussions profondes sur l'évolution de la pensée arabo-musulmane et fut un élément moteur dans la production d'œuvres originales – et j'insiste sur ce mot — à l'époque classique, tant au plan philosophique que théologique ou éthique. Car, en effet, l'introduction de ces sciences nouvelles (philosophie, logique) va modifier la «carte» des sciences, leur apport à la connaissance et le curriculum de formation des intellectuels, comme le montrent des ouvrages tels que le Mafâtih al-'ulùm d'al-Khawàrizmi ou le 'Ihsà'al-'ulùm d'al-Fàràbi [12]. Deux espaces scientifiques vont ainsi se constituer : d'une part les sciences rationnelles ('ulùm 'aqliyya) dans lesquelles l'accès à la vérité est conditionné par l'usage de la raison, d'autre part, les sciences religieuses ('ulùm naqliyya) qui sont fondées sur un donné révélé représentant la seule vérité. Les tenants de la première tendance vont s'employer – et Ibn Khaldun écrira quelques belles pages à ce sujet [13] – à tenter de séparer le registre de la croyance de celui de la science en démontrant qu'il y a, d'un côté, des vérités universelles constantes, puisqu'elles relèvent de la seule raison et, de l'autre, des vérités particulières à telle ou telle civilisation, notamment celles qui concernent la foi et le sacré en général.

---

10) Cf.M.Ch.Ferjani, «Théologiens et pouvoir politique dans les sociétés musulmanes à l'époque classique : de l'inquisition mu'tazilite à l'inquisition hanbalite» in F.Sanagustin(éd.)Les intellectuels en Orient musulman : statut et fonction, IFAO, Le Caire, 1999, p. 39-52; H Laoust, Les schismes dans l'Islam, Payot, Paris, 1965, p. 101-108.

11) Cf.J .Kraemer,Humanism in the Renaissance of Islam, op.cit., p. 31-102; Ibn al-Haytam, Maqàla 'an tamaràt al-hikma,éd.M.Abù Ridah, Le Caire, 1991.

12) al-Fàràbi, Ihsà' al-'ulùm, éd.'Utmàn Amin, Le Caire, 1968; éd.bilingue du même texte par I.Mansour, Centre de Développement National, Beyrouth, 1991; al-Khawarizmi, Mafâtih al-'ulum, éd.Van Vloten, Leiden, 1895.

13) Muqaddima, op.cit., p. 888-894.

Il est intéressant de constater que non seulement la philosophie et les autres sciences rationnelles vont s'appuyer sur la logique, ce qui paraît naturel, mais aussi les sciences du langage et la théologie qui vont s'approprier une terminologie et un lexique nouveaux (par exemple le qiyàs sar'i ou nazari) et dont les concepts vont être travaillés par ce nouvel apport. d'ailleurs, pour al-fàràbi, ce retour de la philosophie à l'Orient n'était qu'un juste retour des choses. Il affirmait là le sentiment profond que la philosophie avait commencé à exister en Mésopotamie, chez les Chaldéens -; de là, elle s'était transférée en Egypte pour gagner ensuite la Grèce où elle avait été mise par écrit. Il incombait donc aux musulmans de ramener cette sagesse dans la région qui avait été son foyer originel.

L'intérêt pour l'Autre fut donc une réalité incontestable de la civilisation arabo-musulmane classique et un des facteurs de son essor. Il se manifesta dans d'autres domaines que la logique ou la philosophie. Nous pensons ici aux relations de voyage (Ibn Fadlàn, Ibn Battùta etc..) (14), au calcul indien, à certains textes d'adab comme la Risàla fi manàqib al-Turk et le Kitàb fahr al-sùdàn'alà al-bidàn d'al-Gàhiz (15). Nous pourrions aussi citer le magnifique Livre de l'Inde (Kitàb tahqiq mà lil-Hind) d'al-Birùni dans lequel l'auteur analyse les faits religieux et culturels de l'Inde du nord, au XIe siècle, avec une rigueur toute scientifique et une grande objectivité pour l'époque (16). Et si cette civilisation a assimilé des savoirs et a su construire quelque chose de nouveau selon un processus de symbiose, elle a également su s'inscrire en rupture et critiquer certains de ces apports allogènes. C'est à cette veine qu'appartiennent des textes tels que le Sukùk 'alà Gàlinùs (Réfutation de Galien) d'al-Ràzi ou le Sukùk'alà Batlamiyùs (Réfutation de Ptolémée) d'Ibn al-Haytam (17). La civilisation islamique a enfin su s'engager sur de nouvelles voies avec des auteurs tels qu'Ibn Sinà qui, dans son traité sur la hikma masriqiyya, s'ouvrit à la philosophie illuminative orientale tout en récusant Aristote sur quelques points (18).

---

14) Cf.P.Charles-Dominique, Voyageurs arabes, Galimard, Coll.La Pléiade, Paris, 1995.

15) Gàhiz, Rasà'il, éd.A.S.Hàrùn, Mu'assasat al-Hàngi, Le Caire, 1964, t.1, p. 1-86,173-226.

16) Al-Birùni, Kitàb tahqiq mà-lil-Hind, al-Matba'a al-Utmàniyya, Haydérabad, 1958.

17) Sur la pensée d'al-Ràzi, voir les remarques pertinentes de D.Urvoy in Les penseurs libres de l'Islam classique, Albin Michel, Paris, 1996, p. 142-152.

18) Sur cette question voir H.Corbin, Histoire de la philosophie islamique, Gallimard, 1964, p. 242-245, 284-304; Avicenne et le récit visionnaire, Berg International, Paris, 1979, p. 138-179, 292-301; M.Fakhri, Histoire de la philosophie islamique, op.cit.,p. 150-184.

Je dirais enfin que cette civilisation a su donner et être objet de transfert; aussi, vis-à-vis de l'Occident chrétien elle devint, à partir du XII^e siècle, l'Autre d'un dàt, d'un Moi, qui était, cette fois-ci, l'Occident. Encore une fois, l'Occident prit à la civilisation arabo-musulmane ce qui lui paraissait fondamental pour son essor : philosophie, logique, astronomie, médecine. Le registre des belles – lettres fut négligé si l'on excepte quelques textes comme le Kitàb Kalila wa Dimna d'Ibn al-Muqaffa'. Averroès (Ibn Rushd) et Avicenne (Ibn Sinà) devinrent les maîtres à penser des docteurs de l'Université lesquels, trop souvent hélas, en dénaturèrent la pensée. On remarquera que beaucoup d'auteurs demeurèrent inconnus de l'Occident comme, par exemple, al-Birùni ou Ibn Ridwàn et, à l'inverse, l'Europe occidentale médiévale restera la grande absente des ouvrages scientifiques arabes sauf en ce qui concerne les traités de géographie où l'on trouve l'évocation de cette partie de la terre.

Ce mouvement de circulation des idées au sein du monde arabo – musulman et avec les mondes périphériques (byzantin, indien, chinois) durant l'époque abbaside, fut une des causes majeures de l'essor de cette civilisation. L'arrivée des Mongols en Orient, au XIII^e siècle, associée à la modification du contexte géo-politique en Occident, fut un point de rupture car, à partir de ce moment-là, la communication des connaissances ne se fit plus sans entraves sur l'ensemble du monde musulman. De plus, l'effort de rationalisation de la connaissance marqua le pas face à la reprise en main des instances du savoir par les théologiens et au développement des confréries mystiques — opposées à la raison comme mode d'accession à la vérité – dans l'ensemble de cette aire. Les conditions n'étaient donc plus réunies, momentanément, pour que ce mouvement se perpétue.

كلمة الاختتام
للأستاذ الدكتور جلول الجريبي

رئيس جامعة الزيتونة (*)

أيّها الملأ الكريم

بعد تحيّتكم جميعا وشكركم أعرب عن كامل اعتزازي وبالغ شرفي بأن أختتم ندوة « **الأنا والآخر في الثقافة العربية الإسلامية** » التي نظمها مركز الدراسات الإسلاميّة بالقيروان على امتداد ثلاثة أيّام بمشاركة علماء وباحثين مختصّين من تونس ومن بلدان شقيقة وصديقة، يدعوني الواجب إلى التوجّه إليهم بأبلغ عبارات الشكر وأصدق مشاعر التقدير على ما قدّموه من آراء وما تطارحوه من أفكار وأثاروه من إشكالات وتساؤلات واقترحوه من إجابات وتوصيات. واسمحوا لي أن أعرب كذلك عن كامل تثميني واستحساني للعنوان الذي اختير موضوعا لهذه الندوة اعتبارا لإلحاح هذه الإشكاليّة اليوم، (إشكالية الأنا والآخر) أكثر من أيّ وقت مضى بعد أن أصبح المجتمع الكوني الذي يتأسّس أمام أنظارنا أشبه بالقرية الكونية نتيجة التحوّلات المتسارعة والتغيّرات المتلاحقة وبفعل الثورة الاتّصالية الهائلة.

(*) الأستاذ الدكتور جلول الجريبي هو حاليا وزير الشؤون الدينية بالجمهورية التونسية.

فالثقافات بما تنطوي عليه من قيم ومبادئ ومكوّنات فكريّة وعقائديّة وما تؤسّس له من أنماط في التّفكير وفي السلوك تسير أكثر فأكثر نحو التقارب والاتّصال، وقد تضاربت التوقعات والتكهنات بشأن المصير المنتظر والعلاقة التي ستنظّم مستقبلا الأنا والآخر في ظلّ هذه الأوضاع المستجدة. فكانت هذه التوقعات والتكهنات متأرجحة بين نذير المواجهة والصراع والصدام والتبشير بالمسالمة والتفاعل والتكامل. وهو ما تناولته النّدوة بكلّ عمق وإسهاب وبكلّ جرأة وصراحة ولذلك سأكتفي بإبداء ثلاث ملاحظات وهي :

*** الملاحظة الأولى :**

إنّ الخلفية الدّينيّة والحضاريّة لها أثرها العميق في عمليّات الحراك الاجتماعي بجانبيها الإيجابيّ والسلبيّ غير أنّ إرجاع كلّ الظواهر الصراعيّة إلى قاعدة الخلاف الدينيّ والحضاري *كما ذهب إلى ذلك صمويل هنتنغتون* يعدّ تحليلا تعسّفيا بحقّ التاريخ أوّلا وبأحداث الرّاهن ثانيا.

فالعامل الحضاري يؤثّر بعمق في رؤية المجتمع لقيمه ولمصالحه الآنيّة والبعيدة. لكنّ هذه الرؤية لا تتشكل فقط في العامل الحضاري بل تشترك في ذلك العديد من العوامل السياسيّة والاقتصاديّة والمجتمعيّة، ومن ثمّة فإنّ تأثيرات الصراعات التي تجري في عالم اليوم أساسها سياسيّ واقتصاديّ. وإن تحصّنت بقاعدة الصدام الحضاري وتمركزت وراء الدّين والثقافة.

إنّه من الصعب الاقتناع بأنّ الحروب الساخنة التي تستعر فيما يزيد عن 30 بلدا ومنطقة في العالم ترجع أسبابها جميعا إلى مقولة الصّدام بين الحضارات كما أنّه من المستحيل تعليل ازدياد موجة المهاجرين من البلدان الفقيرة إلى البلدان الغنيّة وتدفق أبناء الرّيف إلى المدن، (وهي الظاهرة التي سمّاها صندوق الأمم المتحدة للسكان بالأزمة الراهنة للجنس البشري) بغير الرجوع بذلك إلى العوامل السياسيّة والاقتصاديّة والاجتماعيّة بالأساس.

* **الملاحظة الثانية :**

ونتساءل من خلالها :

إلى متى سنستمرّ في هذه المتاهات الفكريّة والصراعات الثقافيّة التي لا تتّسق مع بيئاتنا الخاصّة والخصوصيّة ما دمنا نستهلك الثقافة ونستورد العلم ؟ فإنّ صياغة واقعنا الفكري والاجتماعيّ بما يؤدّي إلى إنتاج العلم والفلسفة والحضارة هي الإجابة الإستراتيجية عن كلّ المتاهات النظريّة والمضاربات الفكريّة لأنّنا سنبقى أسرى لهذه المتاهات ما دمنا نستهلك ونستورد.

إنّ الأسئلة التي هي مدار الخلاف في حياتنا العربيّة الإسلاميّة مازالت مستمرّة، إذ أنّنا منذ قرن ونصف على الأقلّ ونحن نطرح هذه الأسئلة فنختلف عليها ثمّ نعيد طرحها للبحث والمناقشة فنختلف حولها من جديد لأنّنا نتناقش ضمن حلقة فكريّة مفرغة وسنستمرّ على هذه الحال ما دمنا نستورد العلم ونستهلك الثقافة دون أن يكون لنا أيّ دور يذكر في عمليّة الإنتاج والخلق والابتكار والإبداع، ذلك أنّنا عندما نستورد بضاعة ماديّة فنحن نستوردها بطابعها المصنعي الحامل لثقافة الآخر لأنّه لا يمكن أن نفصل بين الفكر باعتباره فكرا مجرّدا وبين أرضيّته الماديّة الاجتماعيّة الاقتصاديّة وحتّى الإيديولوجيّة، بمعنى أنّنا عندما نستورد منجزا نستورد معه الفكر بكلّ مضمراته الأيديولوجية، وبكلّ خصوصياته الذاتية وحتى مع بعض تطلّعاته المستقبليّة.

لقد كان من الممكن أن يمر هذا الاستيراد بإعادة تحويل داخل مجتمعاتنا لو أنّنا كنّا ننتج العلم والفلسفة والفكر. إلاّ أنّ المشكلة هي أنّنا نستهلك فحسب وهكذا فإنّ الوهن والكسل وعدم القدرة على بلورة أنموذج عربي إسلامي يؤسّس لإنتاج العلم وخلق المعرفة ممّا يؤول بالأمّة إلى المزيد من التبعيّة والتواكل على الآخر. وهو ما صدر عن العلاّمة ابن خلدون في مقدّمته وأكّد عليه باعتبار أنّ الأمّة تصبح في هذه الحال بلا هويّة ولا حضارة بعد أن تذهب عصبيّتها وينقطع دورها. وهكذا تكون

مهمّتنا الإستراتيجيّة تتجسّد في العمل المتواصل من أجل تجاوز حالة الاستهلاك للعلم والثقافة للوصول إلى درجة الإبداع الثقافي والعلمي لأنّه بهذه المهمّة الصّعبة والشاقة يتحدّد موقعنا في العالم.

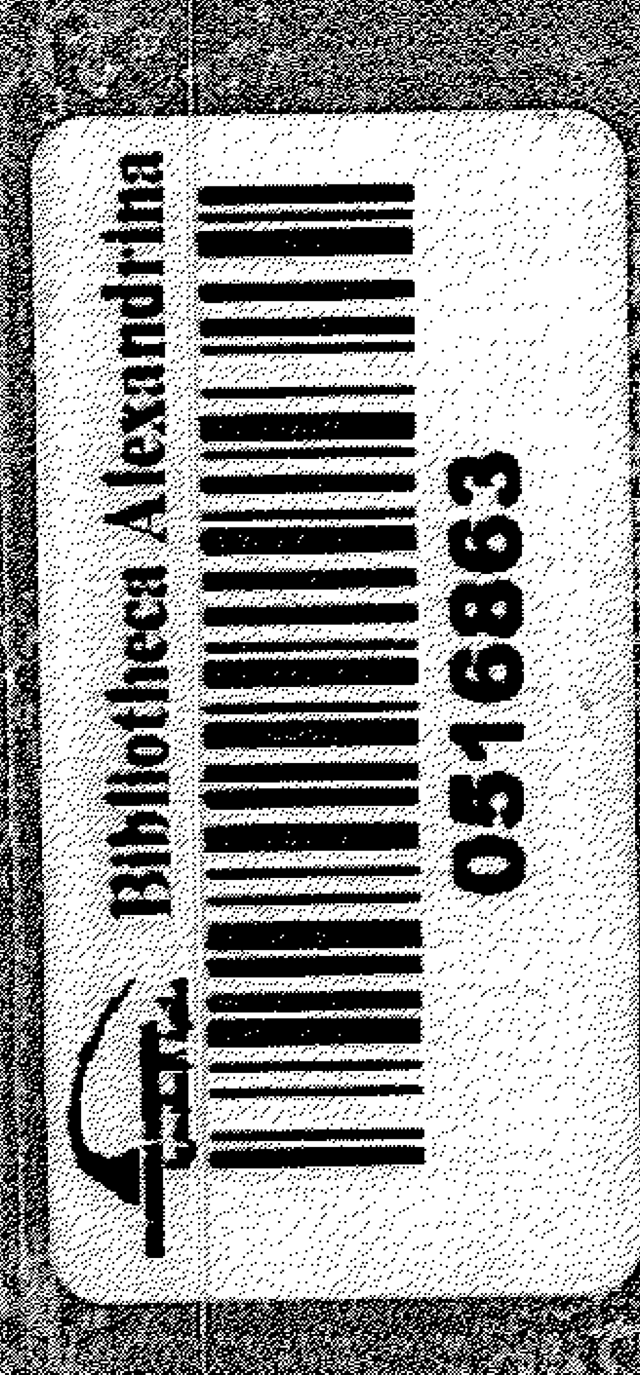
* الملاحظة الثالثة :

هي أنّ الخيار البديل لصدام الحضارات هو أن تتفاعل مع بعضها بما يعود على الإنسان حيثما كان بالخير والفائدة. وحين نقرأ تاريخ تطور الحضارة المعاصرة نكتشف أنّها بمكوّناتها المتعدّدة هي من صنع البشريّة جمعاء بحيث نجد أنّ عمليّة التراكم على مستوى الحضارات هي التي أوصلت إلى هذا المستوى العلمي والحضاري المعاصر، بمعنى أنّ الثقافة الغربيّة ليست من صنع الغرب منفردا ولا الشرق لوحده بل هي من صنع جميع الأمم، ذلك أنّ الحضارة هي توافق إنساني من جيل إلى جيل، لذلك فليس من المعقول أن يكون القدر المحتوم هو الصدام والصراع، بل إنّ الموقف المنطقي الذي ينبغي أن يسود بين الحضارات هو موقف التفاعل والتواصل والتكامل. ونحن حين نرى هذا الخيار فإنّنا لا نلغي بذلك جدلية الصراع والمدافعة الاجتماعية والحضاريّة وإنّما نؤكّد هذه الجدليّة من خلال مقولة التفاعل لأنّ التفاعل بين الحضارات لا يعني جمودا وتكلّسا ورتابة والأفق الواحد في العلاقات وإنّما هو يعني المزيد من التنافس وإثبات الجدارة لكلّ كيان ومدرسة حضاريّة لكنّه إثبات في سبيل البناء والتطوير. إنّ التفاعل عمليّة صراعيّة وتنافسيّة ولكنّها متّجهة نحو البناء والاستجابة الحضاريّة للتحدّيات على عكس مقولة صدام الحضارات التي هي مقولة صراعية تدفع إلى نفي الآخر والسيطرة على مقدرته وثرواته تحت دعوى أنّ النزاعات القائمة في العالم سيتحكم فيها العامل الحضاري. وهنا لا بدّ من إدراك حقيقة أساسيّة وهي أنّه لا يوجد كيان حضاري يمثّل الخير المطلق أو الشرّ المطلق وإنّما هي كيانات إنسانيّة تتضمّن الخير وتنشده كما أنّها تمارس الشرّ عن قصد أو عن غير قصد, والتفاعل بين الحضارات هو وحده الذي يجعل الإنسانية جمعاء تستفيد من محاسن

الحضارات ومنجزاتها الصالحة. إذ لم يسجّل لنا التاريخ، تاريخ الإنسانيّة جمعاء, أنّ العالم استطاعت حضارة واحدة أن تتحكم فيه وحدها وإنّما نجد باستمرار حالات الأقطاب الحضارية المتعدّدة لا القطب الواحد. هذه الأقطاب هي الّتي تتحكم في شؤون العالم بأسره.

الفهـرس العـام

صفحة



ر د م ك : 9973.928.04.0

المطبعة الرسمية للجمهورية التونسية